BIBLIOTECA DE GRANDES PENSADORES

Aristóteles

I

Estudio introductorio de

MIGUEL CANDEL



ARISTÓTELES

I

ARISTÓTELES

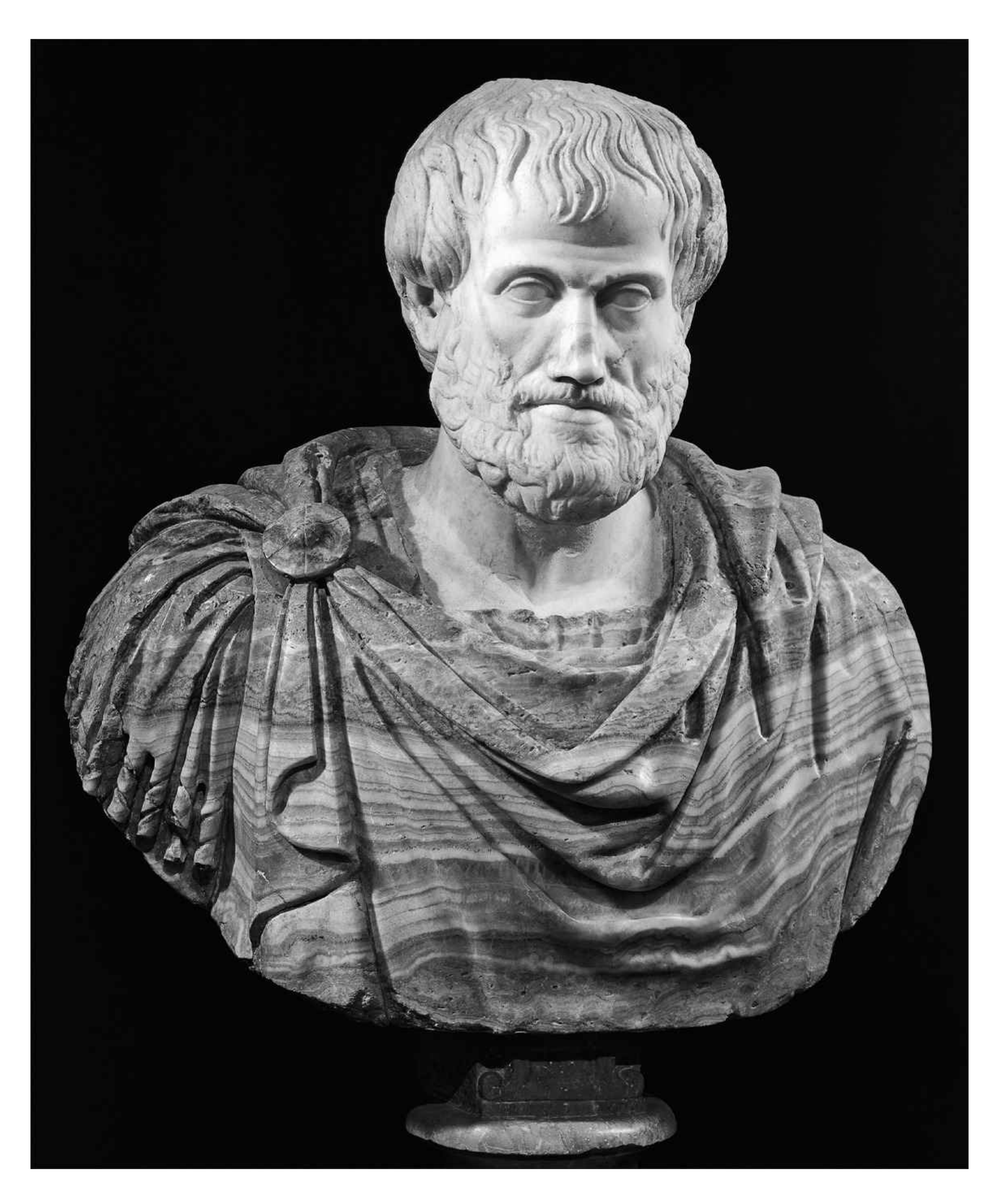
PROTRÉPTICO
METAFÍSICA
FÍSICA
ACERCA DEL ALMA

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
MIGUEL CANDEL



EDITORIAL GREDOS
MADRID

CONTENIDO



Busto de Aristóteles. Se trata de una copia romana de un original griego atribuido al escultor Lisipo, uno de los grandes escultores del siglo IV a.C.

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

MIGUEL CANDEL

ARISTÓTELES, PRIMER FILÓSOFO SISTEMÁTICO

Aunque Platón es el pensador que plantea todos los grandes problemas que después irá abordando la filosofía a lo largo de los siglos, puede decirse que Aristóteles, el más creativo de sus discípulos, es quien por primera vez sistematiza esos problemas y crea un vocabulario relativamente riguroso para enunciarlos y tratarlos.

Lo que Platón trata en sus diálogos de manera dispersa, con lenguaje a menudo alegórico y sin seguir ningún plan preconcebido, Aristóteles lo ordena en una serie de tratados sistemáticos que, como veremos al hablar de su obra, son el origen de la mayoría de las ramas del saber todavía cultivadas en la actualidad.

Su obra es, por ello, como una gran enciclopedia del saber de su época, que da la pauta para casi todas las disciplinas que la humanidad cultivará después. Como veremos con más detalle en los distintos apartados de este prólogo, Aristóteles elabora una detallada teoría del mundo y del hombre.

En su visión del mundo parte de una serie de conceptos básicos, ya introducidos por Platón y otros pensadores anteriores (los llamados presocráticos, o autores anteriores a Sócrates), pero que él define con mayor rigor. Ante todo, el de «ser», término generalísimo, tan general que Aristóteles considera necesario acotarlo distinguiendo en él varios sentidos. De esos sentidos, el principal es lo que tradicionalmente se ha llamado sustancia, es decir, lo que es por sí mismo, que existe independientemente de otras cosas. En sentido derivado, llama también seres a las propiedades que poseen las sustancias, propiedades que no existen por sí mismas, sino sólo en la medida en que van unidas a las sustancias. Estos conceptos básicos son los que estudia la metafísica.

Su concepción del hombre forma parte de su teoría del mundo, y más concretamente del estudio de la naturaleza, que Aristóteles llama *Física*. Pues el ser humano no es, para Aristóteles, sino un tipo particular de animal (y los animales, a su vez, son un tipo particular de seres naturales dotados de una estructura material llamada cuerpo). Pero el animal humano, además de tener vida y unas facultades que le permiten percibir lo que le rodea a través de los órganos de los sentidos, tiene también entendimiento, una facultad muy peculiar que, a diferencia de los sentidos, estrechamente vinculados al cuerpo, parece que no depende estrictamente de éste.

Gracias a su entendimiento, el ser humano puede conocer no sólo los fenómenos que tienen lugar en el mundo, sino también sus causas o principios, construyendo teorías. Y a la vez puede dirigir su propio comportamiento siguiendo unas pautas que constituyen lo que Aristóteles llamará saber práctico, que es el objeto de estudio de la ética. Ésta, a su vez, forma parte del saber con que el hombre dirige su comportamiento social: la política. Por otro lado, en su búsqueda y transmisión del conocimiento, el ser humano se sirve de unas reglas o pautas que constituyen la lógica o dialéctica, surgidas de la necesidad de argumentar en la discusión con los demás. En relación con esto último, el estudio de lo que hoy llamaríamos genéricamente la comunicación es lo que Aristóteles

llama retórica, o arte de construir expresiones lingüísticas eficaces para transmitir nuestras ideas a los demás. Derivado de ese estudio surge el de las formas literarias, que Aristóteles aborda en lo que se conoce como poética.

VIDA

Aristóteles nació en el año 384 a.C. en la ciudad macedonia de Estagira, fundada por los antiguos jonios en la costa oriental de la península Calcídica (no lejos del actual territorio cenobítico del monte Atos, en la región de Macedonia Central del moderno Estado griego). Su padre era Nicómaco, médico del rey macedonio Amintas III (padre de Filipo II y abuelo de Alejandro Magno), y su madre, Festia, era oriunda de Calcis, en la isla de Eubea. Ambos progenitores murieron pronto y quedó al cuidado de un tutor, Próxeno de Atarneo.

Hacia el año 366 a.C., el joven Aristóteles se trasladó a Atenas e ingresó como alumno en la Academia de Platón, donde estudió durante casi veinte años, hasta la muerte del fundador en el 347 a.C. Allí, en la primera universidad conocida en la historia, tuvo como colegas a estudiosos de la astronomía, la matemática y la ciencia natural tales como Heráclides Póntico, Eudoxo de Cnido, Jenócrates y posiblemente Teofrasto, quien sería luego su más fiel colaborador y heredero intelectual.

Al morir Platón, la dirección de la Academia recayó sobre su sobrino Espeusipo. Aristóteles, al igual que Jenócrates (que sería más tarde llamado a suceder a Espeusipo), abandonó Atenas. Se ha especulado, con poco fundamento, que dicho abandono fue fruto del despecho por no haber sido nombrado director de la Academia. En cualquier caso, ello habría sido imposible por razones jurídicas: Aristóteles no era ciudadano ateniense y, por lo tanto, no podía aspirar a un cargo que implicaba, entre otras cosas, la gestión de bienes inmuebles de la ciudad de Atenas, algo vedado a un meteco como él. También se ha relacionado su partida con el auge de la influencia en Atenas de quienes veían con animosidad la creciente hegemonía macedonia en la Hélade (por ejemplo, el célebre orador Demóstenes, autor de vibrantes discursos dirigidos contra el rey de Macedonia y conocidos como *Filípicas*).

Tras dejar Atenas, Aristóteles recala en Assos, ciudad-estado de la Tróade, en el noroeste de Asia Menor, invitado por Hermias, tirano de la cercana ciudad de Atarneo y amigo de Próxeno, que, como dijimos, fue tutor de Aristóteles al quedar éste huérfano. (Según algunos testimonios, es posible que fuera en Assos, y no en Atenas, donde conociera a Teofrasto.) Muerto Hermias a manos de los persas, de quienes era súbdito, Aristóteles huyó de Assos tras haber compuesto un poema fúnebre en honor de su protector. Para entonces se había casado con Pitia, sobrina del tirano. A la muerte de ésta desposó a Herpilis, con quien tuvo un hijo llamado Nicómaco, el cual, andando el tiempo, editó alguna de las obras de su padre.

Al abandonar Assos, donde había permanecido tres años, viajó a Mitilene, en la isla de Lesbos, a instancias de Teofrasto, natural de Ereso, otra ciudad de esa misma isla. Transcurridos dos años, Aristóteles recibió del rey Filipo II el encargo de acudir a la corte

de Macedonia para ejercer de preceptor de su hijo Alejandro y de otros jóvenes nobles macedonios. A esta tarea se dedicó, en la pequeña ciudad de Mieza, durante los años 343-342 al 340 a.C. Desde entonces hasta el 336-335 a.C. residió con su familia en su ciudad natal de Estagira, durante unos años de notable fecundidad en sus investigaciones sobre la naturaleza. En el año 336 a.C., asesinado Filipo y exaltado al trono Alejandro, Aristóteles regresó a Atenas, donde con el concurso de Teofrasto fundó su propia escuela (de la que recientemente han salido a luz algunos vestigios) en un distrito de Atenas consagrado a Apolo Licio (o Apolo «lobuno», uno de los atributos de dicho dios que, según el mito, adoptaba diversas formas animales). De ahí toma la escuela de Aristóteles el nombre de Liceo.

Allí, Aristóteles dictó las lecciones que constituirían luego la mayor parte de su obra conservada, hasta la muerte de Alejandro, acaecida en Babilonia el año 323 a.C. Esos trece años, seguramente los de mayor actividad científico-filosófica de Aristóteles, se desarrollaron de manera parecida a los pasados en la Academia platónica, sólo que en este caso era Aristóteles quien dirigía los estudios. En efecto, al igual que en la Academia, los asistentes a las lecciones del Liceo —la mayoría procedentes de fuera de Atenas, como el propio Aristóteles— debían proveer por sí mismos a su manutención, aunque no abonaban estipendio alguno a quienes ejercían como profesores.

A diferencia de la Academia, muy centrada en estudios matemáticos, los temas estudiados en el Liceo tenían más que ver con las ciencias de la naturaleza, que Platón no consideraba dignas de estudio (de hecho, no les reconocía estatuto científico alguno, debido a su falta de exactitud).

En la obra aristotélica que se conserva existen testimonios de que, en algunos casos, las lecciones orales impartidas en el Liceo se acompañaban de la utilización de gráficos y esquemas (quizá también dibujos) para hacer más fácilmente comprensibles ciertas nociones. En cualquier caso, está claro que Aristóteles, en sus lecciones de lógica, utilizaba símbolos literales para representar los términos cuyo significado era irrelevante para la validez de la argumentación.

Finalmente, a la muerte de Alejandro, Aristóteles, por temor a represalias del partido antimacedonio, se trasladó a la ciudad natal de su madre, Calcis de Eubea, donde conservaba familia y propiedades, y donde murió al año siguiente, a una edad relativamente temprana, sin haber podido culminar ni editar convenientemente su inmensa obra.

El Liceo, bajo la dirección de Teofrasto, prosiguió su actividad docente e investigadora, aunque a la larga la escuela (también llamada peripatética por la costumbre de sus miembros de discutir dando vueltas —*peripateîn*— al jardín de la finca) no tuvo la estabilidad de la Academia y trasladó el grueso de su actividad a Alejandría, bajo la protección del reino helenístico de los Ptolomeos. Esta dispersión de los peripatéticos ocasionó la paralela dispersión de la obra escrita del fundador, lo que, unido al hecho de hallarse en su mayor parte sin editar, convirtió el llamado *Corpus aristotelicum* en campo abonado para todo tipo de aportaciones apócrifas e interpolaciones de discípulos y comentaristas, creándose así uno de los problemas filológicos más intrincados de la

literatura griega, que aún en la actualidad dista mucho de cualquier solución satisfactoria.

OBRA

Los escritos de Aristóteles constituyen en conjunto lo que podríamos considerar la primera enciclopedia conocida. De una parte de ellos —paradójicamente, los únicos editados en vida del autor— sólo se conservan fragmentos en citas de otros autores. Del resto —formado en su mayoría por guiones y síntesis para la lectura en clase, cuando no por apuntes de discípulos— ha llegado hasta nosotros una masa considerable, editada sistemáticamente por primera vez (de forma aproximada a como hoy los conocemos) por Andrónico de Rodas, director del Liceo ateniense en torno al año 70 a.C. Una gran parte de los títulos atribuidos a esas obras es responsabilidad del propio Andrónico, pues se conocen diversos catálogos entre los que hay importantes divergencias, fruto de la dispersión geográfica y del carácter provisional de los textos, tal como se ha señalado al final de la sección anterior.

Las obras editadas —y hoy perdidas— conocidas como exotéricas —aunque el propio Aristóteles se refiere a ellas con expresiones como estudios comunes o de divulgación *(enkyklía)*— revestían en su mayoría la forma de diálogos, compuestos probablemente durante la estancia en la Academia. He aquí algunos títulos: *Acerca del alma*, *Protréptico* (o *Exhortación*, en gran parte recientemente reconstruido e incluido en este volumen), *Político*, *Acerca de los poetas*, *Acerca de la filosofía*, *Acerca de la justicia*. Otras obras en forma no dialogal: *Acerca del bien*, *Acerca de las ideas*, *Sobre los pitagóricos*, *Sobre Demócrito.*

Los escritos escolares o esotéricos (de uso interno), supuestamente perdidos durante un tiempo hasta su recuperación por el Liceo ateniense en época de Andrónico (aunque al parecer los peripatéticos de Alejandría siempre dispusieron de ellos), acabaron eclipsando por completo los diálogos y demás textos publicados en vida del autor los cuales, al dejar prácticamente de editarse, se perdieron. Sólo los escritos esotéricos han llegado casi íntegros hasta nosotros. Este hecho no parece tener otra causa que la mayor enjundia doctrinal de unas obras sistemáticas destinadas, no al público en general, sino a un selecto grupo de estudiosos (los miembros del Liceo), lo que las hacía mucho más interesantes y dignas de estudio para las escuelas filosóficas de la Baja Antigüedad, particularmente para los neoplatónicos, que acabaron siendo los más importantes exegetas del pensamiento aristotélico y los principales vehículos de su transmisión a la posteridad.

Precisamente entre los comentaristas neoplatónicos (Ammonio, Filópono y Simplicio, sobre todo) aparece una sistematización de la obra de Aristóteles que ha sobrevivido en líneas generales hasta nuestros días.

Según esa clasificación tenemos, en primer lugar, los escritos llamados particulares (básicamente cartas), que versan sobre asuntos de índole no científica.

En segundo lugar, los llamados escritos intermedios, de carácter científico positivo, entre los que se contarían la mayoría de los estudios zoológicos (en razón de su carácter

descriptivo, a saber: la *Investigación sobre* —o *Recopilación de datos sobre— los animales*, *Partes de los animales*, *Reproducción de los animales*, *Marcha de los animales*, así como una serie de pequeños tratados conocidos tradicionalmente como *Parva naturalia*: *Acerca de la sensación y lo sensible*, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, *Acerca del sueño y la vigilia*, *Sobre los sueños*, *Sobre la adivinación por los sueños*; y también otros opúsculos de parecidas características: *Sobre la longevidad y la corta vida*, *Sobre la respiración*, *Sobre la vida y la muerte*, *Sobre la juventud y la vejez*) y la recopilación de constituciones de estados griegos (de entre las que se ha conservado la *Constitución de los atenienses*).

Por último, los escritos generales, u obras de contenido científico y tratamiento sistemático, divididos en hipomnemáticos (recordatorios o guiones de lectura) y sintagmáticos (estructurados como obras completas en sí mismas).

Los sintagmáticos, a su vez, se dividían, con arreglo a su forma expositiva, en diálogos (donde figurarían la mayoría de las obras exotéricas) y *autoprósopa* (en que sólo habla el autor). A partir de esta categoría, constituida en tronco principal, se abren tres ramas, cada una de ellas a su vez tripartita, según el esquema siguiente:

Escritos teoréticos:

1) Teológicos *(Metafísica).*
2) Matemáticos (ninguna obra auténtica conservada).
3) Físicos *(Física, Acerca del cielo, Acerca de la generación y la corrupción, Meteorológicos, Acerca del alma).*

Escritos prácticos:

1) Éticos *(Ética eudemia, Ética nicomáquea, Gran ética).*
2) Económicos (ninguna obra auténtica conservada, aunque sí existe una, apócrifa, con ese mismo título).
3) Políticos *(Política)*.

Escritos instrumentales (o dialécticos):

1) Premetodológicos *(Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Categorías).*
2) Metodológicos *(Analíticos segundos).*
3) Parametodológicos (*Tópicos*, *Sobre las refutaciones sofísticas* —hasta aquí, las cinco obras constitutivas del llamado *Órganon*—, *Retórica* y *Poética*).

Esta clasificación, aunque aproximada, no es idéntica a la que el propio Aristóteles sugiere como criterio general para la ordenación de los diferentes tipos de conocimiento.

En efecto, en diversos pasajes de *Metafísica* y de *Ética nicomáquea* apunta a un esquema triádico como el siguiente:

1) Saber teórico: teología, matemática, física.
2) Saber práctico: ética y política.
3) Saber productivo: arte o técnica.

El criterio para distinguir entre 1, por un lado, y 2 y 3, por otro, es el siguiente: el saber teórico (tal como la etimología del término griego *theoría* indica) es puramente contemplativo, no interviene en el objeto para modificarlo; los saberes práctico y productivo, en cambio, se caracterizan por su actividad transformadora. En cuanto a la diferencia entre 2 y 3, ésta es más sutil: radica en el hecho de que la producción tiene como objeto la realidad externa, mientras la praxis, en cambio, revierte en el propio sujeto que la realiza (sin dejar necesariamente, por ello, de tener efectos externos).

Está claro, pues, en cuál de esos apartados habría que incluir cada una de las obras antes citadas. Con una notable excepción: el órganon y la retórica; la poética, obviamente, encaja en el apartado 3.

En efecto, el *Órganon* (lo que hoy llamaríamos «lógica») y la *Retórica* no constituyen, en la concepción de Aristóteles, saberes sustantivos en el sentido etimológico —aristotélico— del término: saberes que versen sobre algún género de sustancia. Versan, por el contrario, sobre el método para acceder al conocimiento de (en el caso de la *Retórica*, a la convicción sobre) cualquier género de realidad (aunque la *Retórica* contiene también paradójicamente, a modo de instrumento del instrumento, importantes núcleos de conocimiento sustantivo en esferas como la psicología y la ética). De ahí que la clasificación de los comentaristas neoplatónicos que hemos visto más arriba confine esos escritos en el apartado de los puramente instrumentales. Esto, como veremos, tiene su importancia para valorar la considerada obra filosófica por antonomasia de Aristóteles: la *Metafísica*.

En el apartado de la producción atribuida al Estagirita cabe mencionar, por último, una serie de obras apócrifas: *Problemas*, *Mecánicos*, *Económicos*, *Acerca del mundo* (asociado tradicionalmente a *Acerca del cielo*), *Sobre el aliento*, *Marcha de los animales*, *Historia de las plantas*, *Fisiognómicos*, *Sobre las virtudes y los vicios*, *Retórica a Alejandro.* Estos títulos, sin embargo, no delimitan claramente la producción genuinamente aristotélica de la que no lo es: otras obras o partes de obras tradicionalmente consideradas auténticas siguen dando pie a controversias sobre su autoría real, y el caso más notable es la llamada *Gran ética* (probablemente una recopilación de tesis éticas aristotélicas elaborada en el Liceo poco después de la muerte del maestro, para contraponer claramente las doctrinas éticas de éste a las de los llamados estoicos).

PENSAMIENTO

Rasgos generales

Hablar del pensamiento de Aristóteles es, en gran medida, hablar de nuestro propio pensamiento. En efecto, el lenguaje científico actual, y aun muchas expresiones del lenguaje ordinario, están calcados de los esquemas conceptuales elaborados por Aristóteles para dar forma a sus ideas. Así, cuando contraponemos, por ejemplo, lo «universal» a lo «singular», lo «genérico» a lo «específico», lo «material» a lo «formal», lo «activo» a lo «pasivo», lo «potencial» a lo «actual» o «efectivo», la «teoría» a la «práctica»; cuando consideramos un objeto cualquiera «en cuanto tal» o decimos que algo actúa o es de tal manera «por sí mismo» y no «accidentalmente»; cuando hablamos de procesos de «abstracción», de «creación» literaria, de «fantasía», de «facultades» psíquicas, de «experiencia», de «elección», etc., estamos repitiendo literalmente fórmulas y distinciones conceptuales genuinamente aristotélicas. Estamos, en definitiva, pensando aristotélicamente.

Precisamente la acuñación de fórmulas como las mencionadas, con el correspondiente trazado de esquemas conceptuales rigurosos y sistemáticos, es uno de los méritos principales de Aristóteles, rasgo que lo distingue nítidamente de todos sus antecesores y logro perdurable que trasciende el contenido concreto de sus doctrinas filosóficas y científicas. Y es ésa precisamente la única parte del legado intelectual aristotélico que se ha mantenido culturalmente viva hasta nuestros días.

Ahora bien, hablar, en relación con Aristóteles, de «filosofía» como algo claramente diferenciado de la ciencia es en gran medida anacrónico. La palabra «filosofía» no designa en Aristóteles un género de saber diferenciado del saber científico, como en los usos lingüísticos actuales. Aristóteles —y en general los pensadores antiguos— era ajeno a esta distinción. Las diferencias semánticas entre «filosofía» (*philosophía*, en griego) y «ciencia» (traducción habitual del término *epistéme*, empleado tanto por Platón como por Aristóteles) estriban más bien en el hecho de que «filosofía» alude a cuerpos de saber determinados (Aristóteles habla, por ejemplo, de «filosofía primera» para referirse, según los casos y las interpretaciones, a la teología o a la metafísica), mientras que «ciencia» designa el saber en general cuando reúne ciertas condiciones de rigor y potencia explicativa. De hecho, este uso amplio del término «filosofía» para designar saberes científicos determinados llega al menos hasta el siglo XVIII de nuestra era (recuérdense títulos como el de la magna obra de Newton: *Principios matemáticos de la filosofía natural*).

Dejando aparte el carácter y pasando a considerar la organización del pensamiento aristotélico, hay que señalar que la apariencia enciclopédica de la obra en la que está expresado —como se desprende de las simples consideraciones bibliográficas expuestas en la sección anterior— ha impresionado desde siempre a los estudiosos y ha sido, con toda probabilidad, uno de los más firmes puntales de su prestigio milenario. ¿Corresponde esa apariencia enciclopédica a un estado de cosas real, o, dicho de otro modo, constituyen los escritos de Aristóteles un verdadero sistema? Las distintas y contradictorias respuestas a esta pregunta configuran en gran parte el debate contemporáneo sobre la cuestión aristotélica.

O. Hamelin, ya desde el título de un libro clásico,[1] se alinea con la tradición afirmando la existencia de un sistema aristotélico. Paralelamente, W. Jaeger, en su *Aristóteles*, como quien arroja una piedra en un estanque, rompe la tersa imagen secular de una doctrina acabada y cerrada sobre sí misma para hacernos revivir la trabajosa formación de un pensamiento cambiante y escindido hasta el desgarro entre dos ideales contrapuestos y quizás irreconciliables: el platónico deductivismo de lo singular a partir de lo universal y el espíritu inductivo de la filosofía natural presocrática.

De la mutua fecundación a la que esas dos interpretaciones antagónicas —la sistemática y la evolutiva— se han sometido a lo largo del siglo brota, como fruto historiográfico para el nuevo milenio, una imagen de Aristóteles en que la vocación sistematizadora acaba dando coherencia a una diversidad de puntos de vista más complementarios que antitéticos, pero sin duda distintos y nacidos a lo largo de un proceso de evolución no exento de rupturas. De esa evolución se pone hoy, sin embargo, entre paréntesis el orden postulado por Jaeger, a saber, una primera etapa platonizante seguida de una madurez y una vejez progresivamente entregadas a los estudios empíricos. Se tiende a pensar, en cambio, que Aristóteles nunca fue amigo de las formas y que desde el principio se interesó mucho más por el dinamismo de la naturaleza que por la imperturbable identidad de las ideas consigo mismas.

Física

En efecto, si se hace un balance de los temas más profusamente tratados por Aristóteles, se aprecia una clara predilección por todo lo que tiene que ver con los seres que él mismo llama «mutables y separados»: separados en el sentido de dotados de existencia independiente (a diferencia de las entidades matemáticas, por ejemplo, incapaces de subsistir por sí mismas al margen de la realidad material o de la mente que las concibe); mutables en el sentido de sometidos a cambio, incluso a las formas más extremas de éste, como la generación y la destrucción o corrupción (a diferencia de las supuestas sustancias divinas, ajenas al paso del tiempo y carentes de partes susceptibles de separación). Pues bien, esos seres mutables y separados son los seres naturales, objeto de la *Física* o *Filosofía natural*.

De esta simple comparación entre saberes teóricos (física, matemática, teología) mediante la caracterización de sus objetos se desprende una visible diferencia entre la ontología aristotélica y la platónica. Platón utiliza la mayor o menor inmunidad al cambio como criterio para ordenar jerárquicamente los distintos tipos de realidad: según él, la cima ontológica, identificada con la divinidad, está ocupada por los seres inmutables, tanto más divinos cuanto menos sujetos a mudanza; ahora bien, el prototipo de inmovilidad lo constituyen los entes matemáticos. Aristóteles, por el contrario, da prioridad al criterio de separación o independencia: cuanto más capaz de subsistir por sí mismo, más alto rango ontológico ocupa un ser; por eso la divinidad es antes subsistente que inmóvil, y sólo porque es plenamente autosuficiente no necesita moverse en

persecución de nada ajeno a ella. Son, por consiguiente, más dignos de estudio los entes naturales, aunque mutables, que los matemáticos, que carecen de la existencia independiente de aquéllos.

Movimiento

Más aún, Aristóteles, en el fondo, hace del movimiento mismo un rasgo ontológico positivo, al utilizarlo como paradigma de la dimensión definitoria de todo tipo de realidad: el acto, *enérgeia* (de donde el término «energía»), que no es, en definitiva, más que un movimiento realizado o, dicho de otro modo, la realización de las cosas en su estado de culminación. Sólo en la medida en que el movimiento es un proceso inconcluso (en el sentido de que, teniendo una meta, no la ha alcanzado aún) merece ser adscrito a la esfera de lo negativo, del *no-ser*.

Aristóteles, en consecuencia, repite constantemente a lo largo de sus obras de filosofía natural el siguiente adagio: «La naturaleza es principio de movimiento (y, correlativamente, de reposo)». Y, de hecho, sus *Lecciones orales sobre la naturaleza* (título completo de los escritos que, abreviadamente, se conocen como *Física*) versan de una manera o de otra sobre los procesos de cambio.

El primer rasgo de esos procesos que llama la atención de Aristóteles es uno puesto ya de manifiesto por Empédocles de Acragas (hoy Agrigento): el cambio se da siempre entre contrarios, es decir, como paso de una determinada manera de ser a otra manera de ser opuesta a la anterior. Desde este punto de vista, parecen tener razón los filósofos eleáticos (Parménides, Zenón, Meliso) cuando niegan la realidad del movimiento y lo reducen a mera apariencia. Pues ¿en virtud de qué puede algo convertirse en su contrario, que es tanto como anularse a sí mismo? ¿Cómo el ser puede devenir en no-ser? O bien ya albergaba el no-ser en sí mismo (con lo que no era realmente lo que aparentaba), o bien hay una intervención exterior que lo aniquila. Esto último parece más verosímil. Pero entonces surge una nueva dificultad: ¿por qué los cambios suceden habitualmente siguiendo pautas determinadas? y ¿por qué los contrarios entre los que tiene lugar el cambio no son simplemente el uno la negación del otro (lo que abriría un abanico infinito de posibilidades de mutación), sino también, casi siempre (la excepción, como veremos, son los llamados cambios sustanciales), la simultánea afirmación de algo distinto pero que comparte rasgos comunes con su opuesto (como no se cansa de repetir Aristóteles, «a cada cosa le corresponde una contraria y sólo una»)? Si la única causa o factor del cambio fuera una entidad externa a la que cambia, la infinitud y la aleatoriedad de las influencias externas posibles nos privarían de toda garantía de que las mutaciones siguieran las pautas que hacen previsibles ciertos rasgos del estadio final a partir del estadio inicial, tal como sucede habitualmente.

La conclusión de Aristóteles es, por consiguiente, ésta: el cambio no adopta una estructura diádica sino triádica. El cambio no es simplemente el desplazamiento de un estado por otro cualquiera, sino la adopción sucesiva de —al menos— dos estados opuestos (pero no heterogéneos) por un sustrato que permanece a través de la sucesión de aquéllos. En apoyo de esta tesis, en el libro I de la *Física* Aristóteles recurre al análisis

de las expresiones con que se enuncian habitualmente los procesos de cambio. De ese análisis se desprende que, frente a la expresión elíptica «el iletrado se hace letrado», por ejemplo (que nos llevaría a identificar el cambio con una simple sucesión de contrarios sin nexo mutuo alguno), resulta más precisa la descripción contenida en enunciados del tipo «el hombre iletrado se hace letrado», donde «el hombre» designa ese sustrato permanente que impide que haya solución de continuidad entre el hecho de ser iletrado y su opuesto. Al estado inicial, entendido como carencia del estado final, lo llama Aristóteles «privación» *(stéresis)*; al estado final, «forma» *(eîdos, morphé)*, y al elemento subyacente que garantiza la continuidad entre ambos, «sujeto» *(hypokeímenon)*. El cambio, pues, no es la pura aniquilación de algo para dar paso a algo distinto, sino la transformación (literalmente: «paso de una forma a otra») de algo que de algún modo permanece constante.

Según el nivel ontológico de las cosas afectado por el cambio, éste puede ser de cuatro clases: sustancial o entitativo, cuantitativo, cualitativo y local. Si tenemos en cuenta el carácter triádico de la estructura de toda mutación, hemos de considerar que en el cambio de lugar *(phorá)* el sustrato está constituido por el cuerpo móvil con todos sus atributos intrínsecos (atributos que no experimentan modificación alguna por el hecho de que el cuerpo pase de una posición a otra). En la mutación cualitativa o alteración *(alloíosis)* la entidad sujeta a cambio se ve afectada en alguna de sus características inherentes aunque no esenciales, no ya meramente en su posición relativa a otras cosas; el sustrato del cambio, por tanto, es la propia entidad, pero no en su integridad, sino en las dimensiones esenciales susceptibles de recibir tal o cual complemento cualitativo. El cambio cuantitativo —que, para Aristóteles, afecta más profundamente al que lo experimenta que la alteración cualitativa, al revés de como plantea el asunto la filosofía moderna— supone la pérdida o ganancia de materia por parte del sustrato, y es precisamente esa disminución o aumento de uno de los constituyentes fundamentales de toda sustancia natural (corpórea), la materia *(hýle)*, lo que hace que este tipo de cambio sea considerado casi sustancial; su sustrato es, en cierto modo, el *eîdos*, forma o estructura esencial constitutiva de la entidad en cuestión, que se mantiene inalterada mientras el aumento o disminución no rebasen cierto umbral crítico. El cambio sustancial, por último, en cualquiera de sus dos sentidos, como generación *(génesis)* o como destrucción *(phthorá)*, consiste respectivamente en la adopción o pérdida de una forma o esencia por la materia integrante del ente que cambia, materia que desempeña aquí el papel que le es más propio; a saber, el de sustrato último de la transformación. En contrapartida a su radicalidad, este tipo de cambio no se da entre dos estados contrarios igualmente bien definidos, pues no hay una única forma que pueda considerarse contraria a la forma que se pierde; cuando un ser humano muere, no puede decirse que el estado de corrupción en el que cae su cuerpo haya de ser necesariamente éste o aquél, o que estar muerto sea lo contrario de ser hombre: con igual derecho podría decirse que es lo contrario de ser caballo o de ser árbol.

La estructura triádica: sustrato (que, en el caso de la generación y la destrucción, es sinónimo de materia) -forma-privación tiene el inconveniente de ser una formulación

estática, a la que escapa el aspecto puramente procesual (el paso de la privación a la forma, es decir, del no-ser al ser, y viceversa). Por ello, reducida al binomio materia-forma (*hýle-morphé*, de donde el término hilemorfismo con que se conoce la teoría), sirve sobre todo a Aristóteles en su metafísica para explicar, frente a las aporías de la teoría de las ideas, la presencia de determinaciones únicas universales en múltiples seres singulares. Como formulación propiamente dinámica, en cambio, recurre Aristóteles en su física al binomio potencia-acto (*dýnamis-enérgeia* o *dýnamis-entelécheia*, literalmente: capacidad-efectividad o posibilidad-realización/consumación). Así como el binomio materia-forma permite romper el bloqueo conceptual al que el monismo de Parménides había sometido al significado de «ser», el binomio potencia-acto facilita una tarea análoga por lo que respecta a la negación eleática del cambio. En efecto, la caracterización por Parménides de lo no acaecido como mero no-ser hace inconcebible su transformación ulterior en ser, pues no se concibe que algo pueda generar su propia negación (aunque, como en este caso, se trate de una negación de la negación). En cambio, la caracterización aristotélica de lo que aún no es «aquello que puede ser» (potencia), es decir, un estadio de la realidad inexistente en un cierto sentido pero existente en otro, estadio ontológicamente intermedio entre la pura nada y el ser efectivo o actual (acto), permite dar razón del fenómeno natural por antonomasia: el cambio.

Pero no basta establecer el *terminus a quo* del cambio (a saber, la potencia), por un lado, y el *terminus ad quem* (el acto), por otro. Es preciso hacer concebible y expresable coherentemente, sin reducirla a mera yuxtaposición de momentos estáticos, la volátil naturaleza procesual, fluida, de la mutación considerada en sí misma. De nada sirve para ello, como a menudo se ha hecho en la interpretación de Aristóteles, definir el cambio como «paso de la potencia al acto». Primero, porque «paso» no es más que un sinónimo de «cambio», con lo que se viola la regla de que el *definiendum* (el término que se trata de definir) no debe aparecer en el *definiens* (los términos de la definición). Segundo, porque el cambio (identificado con el paso) queda así fuera del campo cubierto por las categorías ontológicas que pretendían acotarlo, pues no es ya ni potencia ni acto, sino un misterioso *tertium quid* intermedio entre éste y aquélla (a saber, el paso de la una al otro).

Por supuesto, la fórmula empleada por Aristóteles para definir el movimiento (entendido como sinónimo de cambio en general) es mucho menos roma conceptualmente que la aludida en el párrafo anterior. Dice, en efecto: «[…] el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal […]» (*Física*, III, 1, 201a10-11). O también: «Afirmo que el movimiento es la actualización *(enérgeia)* de lo que está en potencia, en tanto que tal» (*Metafísica*, XI [K], 9, 1065b16). Parafraseando estas fórmulas, escribe atinadamente P. Aubenque en *El problema del ser en Aristóteles*: «El movimiento no es tanto la actualización de la potencia cuanto el acto de la potencia, la potencia en tanto que acto, es decir, en cuanto su acto consiste en estar en potencia». Que no se trata aquí de una interpretación anacrónicamente dialéctica lo confirma el propio Aristóteles en pasajes como éste: «[…] el movimiento no está en la forma, sino en lo movido o en lo que es movible en acto» (*Física*, V, 1, 224b25-26). O más claramente

aún: «El movimiento es el acto de lo que no ha alcanzado su fin» (*Acerca del alma*, III, 7, 431a6-7).

Espacio y tiempo

A diferencia de la física moderna, cuyo análisis matemático de los fenómenos la lleva a postular el espacio y el tiempo como magnitudes primitivas de las que se deriva sintéticamente el movimiento, el estudio aristotélico de la naturaleza parte, según hemos visto, del movimiento como dato primordial, desde el que se obtienen las categorías de lugar *(tópos)* y tiempo *(chrónos)*, no como marcos absolutos, ontológicamente independientes del movimiento a la manera newtoniana, sino inseparables del ser móvil y corpóreo, del que son otras tantas determinaciones.

En efecto, como indican todos los términos griegos empleados por Aristóteles para expresar lo que nosotros llamamos espacio —básicamente, *tópos* y *chóra*, que H. Bonitz (en su *Index aristotelicus*, vol. V de la edición iniciada por I. Bekker, 1831-1987) considera con razón sinónimos—, la noción aristotélica de esa magnitud física es indisociable de la noción de cuerpo e inasimilable a la idea de vacío, a diferencia de lo que ocurre en nuestra física a partir, al menos, de Newton. El espacio-lugar aristotélico no es, pues, un receptáculo carente de toda propiedad distinta de la pura extensión geométrica, sino el conjunto de las masas corpóreas sensibles que delimitan a cada uno de los cuerpos. Por ello el tratado cosmológico *Acerca del cielo* comienza diciendo: «Es evidente que la ciencia de la naturaleza versa casi toda ella sobre los cuerpos y las magnitudes y sobre sus propiedades y movimientos» (*Acerca del cielo*, I, 1, 268a1-3). Por ello también sostiene Aristóteles en ese mismo tratado que fuera del mundo no hay lugar ni tiempo: en efecto, al margen de él no existe, por definición, ningún cuerpo, y sin cuerpos no existe tampoco el movimiento ni, por ende, sus constituyentes espaciotemporales.

En un nivel de abstracción algo superior, la corporeidad del espacio puede concebirse también —según hemos visto en el último texto citado— como magnitud *(mégethos)*. En ésta el cuerpo se reduce a su aspecto puramente cuantitativo, a extensión, aunque no entendida como puro vacío sino, antes al contrario, como pura plenitud. Pues bien, una característica fundamental de la magnitud es la continuidad *(tò synechés)*, definida como la propiedad por la que los límites de dos cosas (o partes de una cosa) se identifican formando unidad (*Física*, V, 3, 227a11-12). Ahora bien, la continuidad es de suma pertinencia, tanto para resolver las paradojas de Zenón de Elea, que hacían parecer inconsistente la noción misma de movimiento y abocaban, por tanto, a la negación de su existencia, como para refutar las teorías atomistas que pretendían evitar dichas paradojas postulando límites físicos a la divisibilidad de las magnitudes.

La continuidad inherente a todas las magnitudes impide, en efecto, la resolución de éstas en una suma de elementos infinita, incalculable y, por ello mismo, inabarcable, tanto para el pensamiento como para el cuerpo que hubiera de recorrerla. Pues siempre que se divide una magnitud se obtienen otras tantas magnitudes que, siendo finita la primera, serán, con mayor motivo, finitas a su vez, tanto en número como en extensión.

Resulta entonces, por un lado, que la imposibilidad de obtener, a partir de una extensión, porción alguna de ella que sea inextensa elimina la idea misma de suma infinita de porciones, pues sólo podría ser tal una contradictoria suma de magnitudes carentes de magnitud (única manera de que, en un espacio finito, cupieran infinitos elementos). Y queda patente también, por otro lado, que no hay necesidad alguna de detenerse, como los atomistas, en la división de las magnitudes para evitar su disolución en la nada, pues por lejos que llevemos la división nunca obtendremos como resultado de ella una pura inextensión.

De la continuidad de las magnitudes en sentido espacial se desprende la análoga propiedad para su dimensión temporal. Dimensión temporal, por cierto, que Aristóteles, partiendo siempre de la noción primordial de cambio o movimiento, define como «número del movimiento según el antes y el después» (*Física*, IV, 11, 219b1-2, 220a24-25); aunque aclara: «El tiempo es número, pero no como aquello mediante lo cual numeramos, sino como lo que es numerado» (*Ibid.*, IV, 12, 220b8-9). En otras palabras: el tiempo es el movimiento en cuanto medido; no la medida abstracta (el número puramente matemático con el que contamos) ni tampoco el resultado final de la medición (pues eso lo reduciría a espacio o a distancia recorrida), sino el acto de medir, el flujo del contar o numerar los hitos del cambio. La continuidad de ese flujo viene dada por el instante *(tò nûn)*, que, como el punto en la línea, es el límite común, la unidad entre partes o períodos consecutivos.

De todos modos, la medición es en cierto modo recíproca: tanto podemos decir que numeramos el movimiento con arreglo al tiempo como que medimos el tiempo merced al movimiento. Pero no hay aquí circularidad: el movimiento por el que, más que medir, adquirimos conciencia del flujo temporal es uno tal que, gracias a su perfecta regularidad, sirve de patrón para todos los demás movimientos; de modo que, al calibrar con él el tiempo, obtenemos un paradigma que nos permite asignar unívocamente valor temporal a cualquier otro movimiento. Aristóteles piensa, como es obvio, en el movimiento presuntamente invariable de las estrellas.

Universo

El movimiento circular de la bóveda celeste desempeña un papel crucial en la concepción aristotélica del mundo, y no sólo como reloj universal cuya secuencia regularísima nos proporciona el cuadro temporal en el que acontece y por el que se mide la sucesión de todos los fenómenos naturales. Su trayectoria circular, cerrada sobre sí misma y, por tanto, sin un punto de partida y un punto de llegada discernibles y opuestos entre sí, denota en el cuerpo o cuerpos celestes que la describen una naturaleza imperecedera, radicalmente distinta de los cuerpos de aquí abajo, que se mueven en direcciones rectilíneas y sentidos opuestos (ascendente en el caso del fuego y descendente en el de la tierra, por ejemplo) y que, por esa misma capacidad de oscilar entre estados contrarios, se hallan sujetos a la generación y a la corrupción.

En el capítulo 2 del libro I de *Acerca del cielo*, Aristóteles expone los postulados en los que fundamenta todo su edificio cosmológico:

1) Todos los cuerpos y magnitudes naturales son de por sí móviles con respecto al lugar (en virtud de la mencionada tesis de que «la naturaleza es principio de movimiento»).
2) Los cuerpos naturales son, por antonomasia, los cuerpos simples (los elementos, *stoicheîa*).
3) Todo movimiento con respecto al lugar (la traslación, *phorá*) ha de ser rectilíneo, circular o mezcla de ambos (pues la recta y la circunferencia son las únicas magnitudes simples).
4) Es circular, en el cosmos, el movimiento en torno a su centro, y rectilíneo, el ascendente y el descendente, definidos estos últimos, a su vez, como el que se aleja y el que se acerca respecto del centro.
5) Existe una correspondencia necesaria entre movimientos simples y cuerpos simples: a cada movimiento simple debe corresponderle por naturaleza un cuerpo simple.
6) Todo movimiento simple, aun pudiendo ser forzado respecto de algunos cuerpos, ha de ser natural con respecto a alguno.
7) A cada cuerpo simple le corresponde un único movimiento natural.

Como señala Solmsen,[2] la concepción que tiene del movimiento Aristóteles diverge de la de Platón en que, al cancelar la separación ontológica entre mundo natural y mundo ideal, reintroduce en la realidad material el reposo (que Platón reservaba a las formas puras), y ello bajo dos rúbricas: la de los seres siempre en reposo y la de los alternativamente en reposo y en movimiento. Pero sobre todo reintroduce en el propio concepto de movimiento una dimensión de consistencia ontológica que lo equipara en grado de realidad a las esencias inmutables de su maestro.

En efecto, siguiendo con la prioridad asignada al movimiento como fenómeno característico de los entes naturales (los cuerpos) y estableciendo en consecuencia una correlación entre movimientos simples y cuerpos simples, Aristóteles llega a concebir el universo en su conjunto como formado por una serie de cinco cuerpos primordiales (también llamados elementos, o *stoicheîa*) ordenados en capas esféricas concéntricas, a saber: cuerpo celeste o éter, dotado de movimiento circular regular e incesante; fuego, dotado de movimiento rectilíneo absolutamente ascendente (pero incapaz de penetrar en la capa de éter); aire, con movimiento rectilíneo ascendente hasta situarse en la región inmediatamente inferior al fuego; agua, con movimiento rectilíneo descendente hasta situarse en la región inmediatamente inferior al aire, y tierra, con movimiento rectilíneo absolutamente descendente hasta alcanzar la región central del universo, en donde permanece inmóvil.

A diferencia de los movimientos rectilíneos de ascenso y descenso, que tienen por límites, respectivamente, el orbe extremo y el centro del universo —que constituyen así, según los casos, su origen o su final—, el movimiento circular carece de puntos de partida o de llegada diferenciados. Por ello, a diferencia del ascenso y el descenso, que son mutuamente contrarios (el punto que para uno constituye el origen es el término del

otro, y viceversa), el movimiento en círculo no tiene ningún otro que se le oponga de ese modo. Y como el cambio se produce siempre entre contrarios, el movimiento celeste, por carecer de contrarios, es un peculiar movimiento sin cambio y, en consecuencia, el cuerpo que lo experimenta, el éter o quinto elemento, está exento de todo cambio cualitativo, cuantitativo y, a fortiori, entitativo. Es, pues, ingenerable e incorruptible. En rigor, cabe incluso decir que el elemento celeste, en virtud de su movimiento rotatorio que lo lleva de lo mismo a lo mismo, permanece siempre en el mismo lugar. En efecto, Aristóteles, en su teoría de los lugares naturales, liga indisolublemente dicha noción a las de peso y ligereza: éstas no son sino las potencias intrínsecas (connaturales) a los elementos que los hacen trasladarse (ascendiendo o descendiendo) hacia un determinado lugar cuando una fuerza ajena a su naturaleza los ha alejado de ellos. Pero el elemento celeste no posee peso ni ligereza, no es grave ni leve (en todo caso, ingrávido). Y no lo es porque, al girar en círculo, no se aleja nunca de su lugar natural en los orbes supralunares. El movimiento rotatorio del cielo no tiene principio ni fin, mientras que sí lo tienen los movimientos de los elementos sublunares. Para que ello sea así, dos requisitos se plantean de manera bastante obvia: primero que el mundo en su conjunto (no sólo el elemento celeste) sea ingénito e incorruptible, pues sólo así puede sostenerse que el movimiento circular no tenga, ni temporal ni espacialmente, puntos de arranque y de llegada (que sí podrían determinarse si la rotación hubiera empezado o cesara en algún momento dado), y segundo que el mundo sea limitado en tamaño, pues sólo así, si su radio es finito, puede decirse que los movimientos ascendentes y descendentes de los cuatro elementos convencionales, que se producen a lo largo de trayectorias radiales, tienen un límite preciso, espacial y temporalmente.

Los cuatro elementos no celestes, postulados por Empédocles, constituían el armazón de las cosmologías de la época, tal como atestigua el *Timeo* platónico. La innovación introducida por Aristóteles en ese esquema se ceñía esencialmente a la adición del quinto elemento, el éter, al que él llamó «cuerpo primero» y que tradicionalmente ha recibido la denominación de *quinta essentia.* Su movimiento, según Aristóteles, es simple en el caso de las estrellas, que los antiguos creían fijas en la última esfera celeste que envuelve al resto del cosmos; es, en cambio, un movimiento compuesto en el caso de los planetas, el Sol y la Luna, que se suponían movidos por una combinación de esferas homocéntricas (con el mismo centro) pero con ejes de rotación distintos. La fuerza que impulsa el cielo (o mejor, la atracción que lo hace girar incesantemente sobre sí mismo) procede, según explica Aristóteles en la *Metafísica* (XII [Λ], 7-8), de un primer motor inmóvil respecto del cual el cielo es el primer movido, aunque con un movimiento —el circular— que es lo más parecido a la inmovilidad y que se transmite, a su vez, a las sucesivas capas celestes, coincidentes con las órbitas de los diversos astros. Los cuatro elementos restantes, ordenados por debajo del éter en capas concéntricas hasta llegar a la Tierra, inmóvil en el centro del universo, son los responsables de los cambios desordenados y azarosos que se producen en el mundo sublunar (y que Aristóteles estudia en los *Meteorológicos*, en *Acerca de la generación y la corrupción* y en el resto de las obras de filosofía natural). Su movimiento propio

tiende a ordenar los cuatro elementos sublunares en cuatro capas concéntricas correspondientes a sus respectivos lugares naturales, en los que cada elemento habría de permanecer indefinidamente en reposo. Pero de hecho, las oscilaciones en la posición de los astros (el Sol y la Luna, sobre todo) con respecto a la Tierra y demás elementos no uránicos hacen que ese equilibrio se rompa siguiendo el ciclo anual de las estaciones, con sus innumerables y variadas combinaciones de movimientos y alteraciones desordenados. Como fruto paradójico de esas mutaciones caóticas surge la vida, organización compleja y extraordinariamente ordenada de elementos sublunares que, en definitiva, acaba disgregándose con la muerte por la tendencia de cada uno de aquellos elementos a volver a su lugar natural.

En cuanto a la explicación del movimiento aparente de los planetas (la *hipopede*, llamada así porque se asemeja al recorrido en forma de ocho efectuado por el caballo al que se amaestra para que camine con paso regular), responde a la idea de que el movimiento de los astros no admite imperfección alguna y que, por tanto, la irregularidad aparente del movimiento de los planetas obedece en realidad a una combinación de movimientos regulares (circulares); esta idea es recurrente en toda la historia de la astronomía griega desde los pitagóricos hasta Ptolomeo. De cualquier modo, esta teoría (que Aristóteles toma de Eudoxo de Cnido, en versión modificada por Calipo de Atenas) no sirve aquí tanto para explicar los fenómenos (expresión que en la terminología científica griega hace referencia específicamente a los movimientos visibles de los astros) cuanto para fundamentar una concepción cosmológica general que ve en la naturaleza celeste un grado superior de orden y de racionalidad. Como señala N. Russell Hanson[3] en *Constelaciones y conjeturas*, «Aristóteles no descubrió hechos astronómicos o cosmológicos nuevos. Nunca pretendió tal cosa. […] Pero estaba en pleno contacto con todos los datos conocidos por los astrónomos de su época […]. El objeto de Aristóteles era hallar algún marco unificado dentro del cual todas las observaciones entonces conocidas, junto con las mejores teorías, pudiesen integrarse y armonizarse inteligiblemente».

Aunque las diferencias más llamativas entre la cosmología aristotélica y la inaugurada por la nueva ciencia del siglo XVII suelan situarse entre el geocentrismo de aquélla, con sus órbitas planetarias circulares, y el heliocentrismo de ésta, con sus órbitas elípticas, lo cierto es que las incompatibilidades ontológicas más profundas se dan entre los principios que rigen una y otra mecánica.

Las principales leyes mecánicas aplicadas por Aristóteles a la explicación de los movimientos de los cuerpos podrían formularse sucintamente así:

1) Hay un lugar natural para cada uno de los cuerpos elementales: el centro del universo y sus inmediaciones (el abajo absoluto o relativo) y el extremo o periferia y sus inmediaciones (el arriba absoluto o relativo).
2) Hay, correlativamente, dos tipos de potencias *(dynámeis)* que diferencian a los cuerpos entre sí: la gravedad o peso, propia de los elementos que tienen su lugar natural en el centro o sus inmediaciones, y la levedad o ligereza, propia

de los elementos que tienen su lugar natural en la periferia o sus inmediaciones. Dichas propiedades tienen como manifestación la tendencia natural de los cuerpos a ocupar sus lugares respectivos si previamente se les ha apartado a la fuerza de ellos.

3) La gravedad (o levedad) de diferentes masas del mismo elemento es directamente proporcional a los diferentes volúmenes.
4) Las velocidades de caída de los graves y de ascenso de los leves son directamente proporcionales a su peso o ligereza respectivos. Correlativamente, sus tiempos de caída (o ascenso) son inversamente proporcionales al peso (o la ligereza).
5) Corolario de lo anterior: las distancias recorridas en un mismo intervalo de tiempo por los graves (o los leves) son proporcionales a su peso (o ligereza).
6) La velocidad de un cuerpo aumenta a medida que se aproxima a su lugar natural *(motus in fine velocior).*

Éstas son, por así decir, las leyes por las que se rigen los movimientos naturales. Pero junto a ellos existen también los movimientos forzados, que han de considerarse como resultado de la interacción de dos principios: una resistencia, que corresponde a la oposición que sobre el movimiento forzado ejercen bien un obstáculo inmóvil, bien la tendencia natural del móvil a desplazarse en sentido contrario, y una potencia, que corresponde a la fuerza que actúa sobre el móvil en sentido opuesto al de su movimiento propio. (Tanto nuestro término «potencia» como el hoy conceptualmente distinto de «fuerza» se corresponden con el término griego *dýnamis*, que también corresponde, en psicología, a nuestro concepto de «facultad». La polisemia de *dýnamis* no es ajena, sin duda, a algunas de las aporías de la física aristotélica, debidas a la superposición conceptual de distintos aspectos del movimiento de los cuerpos.) Pues bien, la ley que rige este tipo de movimientos afirma que la velocidad *(v)* es directamente proporcional a la potencia *(p)* e inversamente proporcional a la resistencia *(r)*. Lo cual, unido a la constatación obvia de que cuando potencia y resistencia se equilibran el movimiento cesa, aboca a la contradicción siguiente: de $p/r = v$ se desprende, cuando $p = r$, que $v = 1$, mientras que de $p - r = v$ se desprende, en idéntico caso, que $v = 0$.

En realidad, dejando a un lado la descripción de los movimientos forzados, hay que aclarar que las leyes formuladas en los párrafos 2 a 6 sólo tienen validez, según Aristóteles, en lo que respecta a los movimientos de los cuerpos sublunares. Porque la gran diferencia entre la mecánica aristotélica y la galileano-newtoniana reside justamente en la escisión radical entre mecánica celeste y mecánica terrestre sostenida por Aristóteles. Escisión cuyo éxito histórico (traducido en una vigencia de casi veinte siglos) resulta tanto más llamativo cuanto que los presocráticos y Platón habían defendido modelos cosmológicos homogéneos, basados en leyes mecánicas universales (rasgo, en definitiva, característico de todas las cosmovisiones ilustradas, que habían roto, desde Anaximandro, con el tradicional dualismo cielo-tierra, de origen religioso, al postular una misma composición material para todo el universo).

La mecánica celeste, pues, a diferencia de la terrestre o sublunar, se rige, según Aristóteles, por una única ley: la del movimiento circular constante y perpetuo del éter, cuerpo exento por igual de gravedad y levedad (ingrávido) e incapaz de ser apartado de su lugar natural por fuerza alguna. Movimiento circular que, al ser cerrado sobre sí mismo, carece de principio y fin, ilimitado temporalmente aunque finito espacialmente. Mientras todos los cuerpos sublunares están en reposo en su lugar natural, el cuerpo celeste, y sólo él, se mueve sin salirse del lugar que le es propio.

Semejante cosmovisión puede parecer, a nuestros ojos educados para ver el mundo con el catalejo galileano e interpretarlo con las fórmulas matemáticas de la mecánica de Newton (y también, desde hace un siglo, con las menos intuitivas de la mecánica relativista de Einstein), una artificiosa especulación. Y sin embargo, reúne paradójicamente, por un lado, la virtud de ser la más empírica de las construidas hasta su época en lo tocante a explicar las diferencias aparentes de comportamiento entre cuerpos celestes y terrestres y, por el otro, la más atrevida a la hora de liberarse de las ataduras epistemológicas impuestas por la observación de los fenómenos físicos constatables en el entorno humano inmediato y pasar a considerar el comportamiento del universo en su conjunto.

En cualquier caso, el modelo cosmológico (y físico) construido por Aristóteles, pese a su mayor grado de empirismo y coherencia en comparación con los modelos precedentes, supuso una grave hipoteca para la filosofía natural posterior, precisamente por la verosimilitud que le prestaba su concordancia aparentemente inmediata con los fenómenos en tres puntos fundamentales: geocentrismo; oposición circular-rectilíneo entre los movimientos supralunares y los sublunares, y oposición gravedad-levedad como causas, intrínsecas a los cuerpos, de la existencia de sentidos contrarios en los movimientos sublunares. A pesar de que en la teoría de los lugares naturales el propio Aristóteles hubo de abrir portillos para explicar fenómenos del mundo sublunar tan corrientes como el de la flotación de determinados sólidos en algunos fluidos o el confinamiento de los líquidos en recipientes con pequeños orificios (por ejemplo, la clepsidra), lo cierto es que los núcleos duros del sistema —y particularmente la oposición entre mecánica celeste y mecánica terrestre, abstracción hecha de algunos detalles ya superados mucho antes— no pudieron ser definitivamente demolidos hasta la publicación de los *Principia* de Newton, con la generalización de la gravedad como fuerza de atracción universal de las masas, por una parte, y la consagración definitiva del principio de inercia, por otra, que resolvía la aporía de la conservación del movimiento de los proyectiles (¡todos los móviles pasaban a considerarse tales, una vez superada la distinción entre movimiento natural y movimiento forzado!) sin la aplicación constante de una fuerza.

Como siempre ha ocurrido en la historia de la ciencia, la superación newtoniana de la teoría aristotélica representó una simplificación de las hipótesis básicas de ésta. Pues bien, con ese mismo criterio hay que suponer que gran parte de la adhesión que conquistó a su vez la cosmología de Aristóteles debió de ser fruto de la simplificación que introdujo en las teorías precedentes. Un ejemplo de ello salta en seguida a la vista: la

reducción de las diferencias entre los elementos a dos únicas *dynámeis* de signo opuesto: la gravedad y la levedad. Cierto que en *Acerca de la generación y la corrupción*, en cambio, diferencia los cuatro elementos a partir de los pares de propiedades táctiles frío-caliente, húmedo-seco, que, agrupadas de dos en dos, permiten explicar a la vez las características de cada elemento (fuego: caliente y seco; aire: caliente y húmedo; agua: fría y húmeda; tierra: fría y seca) y su transformación recíproca (mediante la sustitución de una de las cualidades por su contraria y la conservación de la otra). En todo caso, gravedad y levedad son propiedades perfectamente funcionales al cometido heurístico que deben cumplir: dar razón del fenómeno natural por antonomasia, el movimiento. Simplificación paralela, por ello mismo, a la reducción de los movimientos a dos trayectorias elementales, la curvilínea (y, como concreción de ésta, a la de radio único, o circular) y la rectilínea, dividida a su vez en dos sentidos: centrípeto o descendente y centrífugo o ascendente. Simplificación, en definitiva, que por primera vez en la historia de la ciencia opera la subordinación de la cosmología a la física, haciendo del mundo un caso particular, aunque único, de una teoría general de la naturaleza corpórea.

Alma

El mayor número de páginas de la obra aristotélica conservada está dedicado al estudio de los animales y de fenómenos relacionados con la vida. Desde el punto de vista empírico son numerosas las aportaciones positivas (junto con otros tantos errores de observación o, más bien, debidos a la falta de ésta). Pero no nos ocuparemos aquí de las cuestiones de hecho tratadas en esas obras, sino de sus aspectos conceptuales, empezando por el propio concepto de vida, su principio constitutivo (el alma), sus características y sus clases.

El estudio del alma o soplo vital *(psyché)* constituye dentro de la obra aristotélica la clave de arco en que se apoyan tanto los estudios de biología como los de psicología y de teoría del conocimiento. En efecto, a diferencia de la psicología platónica, con su división del alma en tres especies —apetitiva, impulsiva y racional—, Aristóteles, recogiendo una distinción introducida por su amigo Jenócrates —segundo escolarca (director) de la Academia tras la muerte de Platón—, asigna también al principio vital una función que hoy nos parece obvia: la vegetativa, responsable de la nutrición y el crecimiento. Por lo que hace al resto de las funciones, el pensamiento aristotélico parece, como explica F. Nuyens,[4] haber pasado por diferentes fases. Pero a fin de cuentas, en el tratado *Acerca del alma*, su obra más madura sobre el tema, queda firmemente establecida una cuádruple distinción, no de especies o partes, como en Platón, sino de meras funciones, a saber: nutritiva *(threptikón)*, sensitiva *(aisthetikón)*, intelectiva *(dianoetikón)* y motriz *(kínēsis)*. Recubriendo tanto la función intelectiva como la sensitiva (calificadas también de vez en cuando, al modo platónico, de racional e irracional, respectivamente), aparece la función desiderativa *(orektikón)*, que se manifiesta tanto en el apetito *(epithymía)* y el impulso *(thymós)*, propios de la función sensitiva, como en el querer *(boúlēsis)*, propio de la función intelectiva o racional *(logistikón)*. La función intelectiva, a su vez, se divide en dos específicas: la científica *(epistemonikón)* o teórica y la calculadora *(logistikón)*,

también llamada opinativa *(doxastikón)* o práctica. Y a caballo entre la función sensitiva y la intelectiva se halla la imaginativa *(phantasía)* (véase, por ejemplo, *Acerca del alma*, III, 9, 432a22-b7).

La última sección del tratado sobre la vida estudia la facultad cinética de los animales, abriendo así paso a los prolijos estudios zoológicos de carácter descriptivo que ocupan, como hemos dicho, una parte sustancial del *Corpus*. En esencia, dice Aristóteles que el motor inmóvil del ser vivo es el objeto deseable o bien práctico, que mueve a su vez al deseo *(órexis)*, motor móvil, el cual, iluminado por el entendimiento práctico que lo convierte en acto volitivo *(boúlēsis)*, acaba moviendo al animal.

Todas estas funciones vitales y las correspondientes potencias o facultades que las hacen posibles aparecen superpuestas en orden creciente de inmaterialidad, por lo que permiten establecer entre los seres vivos una jerarquía en cuya base se hallan las plantas (dotadas tan sólo de vida vegetativa) y en cuya cúspide figura el hombre, del que es propio el entendimiento práctico (el entendimiento teórico es, como afirma Aristóteles hacia el final de la *Ética nicomáquea*, propio de los dioses, aunque el hombre participa a su modo de él).

El hombre es, pues, para Aristóteles un animal dotado de una facultad divina. Es fácil ver cómo la extrapolación a partir de este punto —y, en general, de la ordenación jerárquica de los seres en función de su similitud con la divinidad— pudo hacer de la filosofía aristotélica, primero, material reciclable por el neoplatonismo dentro de su visión emanatista de la formación del mundo y, posteriormente, soporte racional de las grandes religiones monoteístas: islam, judaísmo y cristianismo.

El alma, inseparable del cuerpo. Esto último no debe hacer perder de vista, sin embargo, que la concepción aristotélica del alma está lejos del dualismo ontológico cuerpo-alma, claramente presente, en cambio, en la concepción platónica. En efecto, en los primeros párrafos del libro II de *Acerca del alma* leemos:

> Entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. *Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia* [cumplimiento], *luego el alma es entelequia* [cumplimiento] *de tal cuerpo.* (*Acerca del alma*, II, 1, 412a13-22 [la cursiva es nuestra].)

El alma, pues, no se distingue de la vida, y al igual que la vida no es sino la manera de ser de determinados cuerpos, así tampoco el alma es otra cosa que «la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo» (*Ibid.*, II 1, 412b10-11).

Unidad, pues, ontológica de cuerpo y alma, monismo psicofísico frente al dualismo platónico. Porque materia y forma no son sino las dos caras de la misma moneda, las dos perspectivas que ofrece una misma entidad, según consideremos en ella lo que tiene de común e indiferenciado respecto de otras entidades o lo que tiene de específico y

característico. Doble perspectiva en la que se puede profundizar indefinidamente, pues lo que es materia respecto a una determinada forma puede ser, a su vez, forma respecto a una materia menos diferenciada. Así, diría Aristóteles, el bronce es materia respecto de la estatua, pero forma con respecto a los cuatro elementos básicos que constituyen el bronce y todas las demás sustancias materiales. Así también el alma, siendo como es acto constituyente del cuerpo vivo, actúa a su vez como potencia respecto de sus actos vitales concretos.

El alma, pues, es el cumplimiento del cuerpo como materia organizada capaz de realizar una serie de actividades autónomas: nutrirse y desarrollarse (con la contrapartida de envejecer), moverse, sentir, apetecer y entender. Estas actividades corresponden a otros tantos elementos anímicos que se combinan para dar lugar a una cierta unidad compuesta. Composición, sin embargo, que no deriva del alma como tal, sino que depende de la estructuración de la materia corporal en diversos órganos, a cuya diversidad corresponde la diversidad de funciones anímicas. Esa dependencia fundamenta además esta otra afirmación clave de la doctrina aristotélica:

> Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. (*Ibid.*, II, 1, 413a4-6.)

> Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado en todos estos casos. […] Por consiguiente, y si esto es así, está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia. De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin. De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma. (*Ibid.*, I, 1, 403A16-19, 24-28.)

De ahí:

> […] que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura [que adopta] y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. (*Ibid.*, II, 1, 412b6-8.)

El ser vivo es, pues, una entidad corporal unitaria que recibe su carácter de entidad de las características activas que lo diferencian de otros cuerpos y que designamos globalmente como alma. Y de la misma manera que las características de algo no se pueden dar aparte de ese algo, así tampoco el alma se puede dar aparte del cuerpo. ¿Quiere ello decir que Aristóteles no comparte la teoría platónica de la inmortalidad del alma? Como él mismo dice en uno de los pasos citados, ello «es perfectamente claro», al menos para «ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible». Luego veremos en qué sentido puede darse la excepción, prevista implícitamente en esas palabras, de que haya una parte del alma que sea inmortal o «separable del cuerpo».

De momento queda suficientemente probado que la relación entre alma y cuerpo concebida por Aristóteles podría calificarse, como ya hemos apuntado antes, de monismo psicofísico, en virtud del cual una misma y única realidad admite dos enfoques o

consideraciones igualmente fundadas en su naturaleza objetiva:

> El físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones, por ejemplo, qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición. Pues la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia; de esta manera, la definición de casa sería algo así como que es un refugio para impedir la destrucción producida por los vientos, los calores y las lluvias. El uno habla de piedras, ladrillos y maderas mientras el otro habla de la forma específica que se da en éstos en función de tales fines. (*Ibid.*, I, 1, 403a29-b7.)

El esfuerzo por superar la paradoja que este doble enfoque encierra, recorrerá todo el aristotelismo medieval (en forma de controversia entre los partidarios de la distinción real y los partidarios de la distinción conceptual o meramente nominal entre materia y forma y demás principios ontológicos) y penetrará en el corazón mismo de la filosofía moderna transfigurándose en la pugna entre las doctrinas mecanicistas o atomistas que pretenden explicar cualquier estructura (forma, esencia, o como quiera que designemos un todo orgánico) a partir de la adición pura y simple de sus partes componentes, y las doctrinas holistas que afirman que un todo tiene aspectos cualitativos no deducibles de las cualidades de los elementos constituyentes.

Alma y entendimiento. La teoría aristotélica del alma, con su gradación de facultades sensoriales e intelectuales, unida a la teoría hilemórfica y actopotencial (en virtud de la cual, como acabamos de ver, el alma es al cuerpo como la forma a la materia o el acto a la potencia), permite disponer de una elaborada concepción del proceso cognoscitivo que es sin duda la más refinada de toda la Antigüedad. En efecto, a partir de un primer estadio, en que el órgano corporal correspondiente queda afectado, en función de su propia estructura, por las cualidades formales del objeto sentido, algunos animales retienen, gracias a la memoria, la impronta de esas cualidades; de la acumulación de impresiones en la memoria brota en algunos casos, como en el del hombre, la experiencia *(empeiría)*; a continuación la fantasía recrea las sensaciones de manera que la distinción entre la forma cualitativa retenida y el sustrato material del que procede se hace más nítida, preparando el camino al conocimiento intelectual. Éste se produce no tanto porque un proceso de abstracción *(aphaíresis)* de corte empirista haya ido despojando a las impresiones sensoriales (mediadas por las imágenes de la fantasía) de sus particularidades concretas y materiales, sino porque el alma posee, más allá de la especificidad de cada sentido, una facultad genérica, indiferenciada, que «no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad», por lo que «no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir» (pues «lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena», *Ibid.*, III, 4, 429a20-24). Esa potencialidad, que Aristóteles llama entendimiento pasivo *(noûs pathetós)*, es una especie de receptáculo de puras formas que, a diferencia de la materia inerte, no se identifica permanentemente con ninguna de ellas, sino sólo en el momento en que el entendimiento activo *(noûs poietikós)*, siempre actual, coeterno con el universo, actualiza en él la inteligibilidad de una forma despojada de toda

particularidad, que pasa a ser, por tanto, universal *(kathólou).* Ese entendimiento activo, que ha recibido múltiples y opuestas interpretaciones, dado el parco tratamiento que Aristóteles le dispensa (*Ibid.*, III 5, 430a10-25, quince líneas en total), podría quizás asimilarse a la actualidad del mundo objetivo, es decir, a la realidad sin más, que se impone al entendimiento meramente potencial de cada individuo.

Ahora bien, para ver cómo se relacionan entre sí los diferentes niveles de conocimiento en la concepción aristotélica, hay que empezar diciendo que, contrariamente a cierta tradición interpretativa, el conocimiento sensorial, según Aristóteles, no se distingue del llamado intelectual:

1) Ni por ser un conocimiento directo de la materia en contraposición al conocimiento de la forma.
2) Ni por ser un conocimiento de lo singular (individual) en cuanto tal en contraposición al conocimiento de lo universal, supuestamente exclusivo del intelecto.

En efecto, en el capítulo 12 del libro II del tratado *Acerca del alma*, tras la descripción de los diferentes sentidos, se caracteriza la facultad sensorial en general:

> En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de *recibir las formas sensibles sin la materia* al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre *también el influjo de cualquier realidad individual* que tenga color, sabor o sonido, *pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma.* […] A partir de estas explicaciones queda claro además […] por qué las plantas no están dotadas de sensibilidad a pesar de que poseen una parte del alma y a pesar de que padecen bajo el influjo de las cualidades sensibles, puesto que se enfrían y calientan: la razón está en que no poseen el término medio adecuado ni el principio capaz de recibir las formas de los objetos sensibles (sin la materia), sino que reciben el influjo de éstas unido a la materia. (*Ibid.*, II, 12, 424a16-24, 28-29, a32-b3 [la cursiva es nuestra].)

Ello es perfectamente coherente con la epistemología aristotélica, tal como aparece expuesta en múltiples pasajes a lo largo de toda su obra. Esos pasajes contienen, bien es cierto, afirmaciones aparentemente contradictorias, en cuya literalidad paradójica subyace, sin embargo, una coherencia que trataremos de desvelar.

Empecemos por uno de los párrafos introductorios de la *Física*, donde se expone el método que ha de seguir el estudioso de la naturaleza:

> La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza.
>
> Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; sólo después, cuando las analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y principios. Por ello *tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto a sus constituyentes particulares*; porque un todo es más cognoscible para la

> sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un todo, ya que la cosa en su conjunto comprende una multiplicidad de partes. (*Física*, I, 1, 184a19-26 [la cursiva es nuestra].)

Cualquier estudioso medianamente conocedor de Aristóteles sabe que esto se contradice con lo que el filósofo sostiene en muchos otros lugares, por ejemplo en aquel pasaje del *Órganon* que dice:

> Llamo anteriores y más conocidas para nosotros las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más, las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares: y todas éstas se oponen entre sí. (*Analíticos segundos*, I, 2, 72a1-5.)

Este pasaje se complementa con la definición canónica de universal que ofrece el filósofo unas páginas más adelante:

> Llamo universal lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal. Por tanto, es evidente que todos los universales se dan por necesidad en las cosas. (*Ibid.*, I, 4, 73b26-28.)

La conciliación de ambos enfoques aparece en el último capítulo de los *Analíticos segundos*. De ese texto se desprende que la primera aprehensión de las cosas por nuestras facultades cognoscitivas se realiza en el acto de la sensación. Pero en ese mismo acto, aunque no podamos aún distinguirlo, está ya presente lo universal como un todo confuso de rasgos inherentes al objeto de la sensación. O, como dice Aristóteles en ese importantísimo capítulo final del tratado culminante de su lógica:

> Cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal). (*Ibid.*, II, 19, 100a15-b1.)

Hay que entender, pues, que a partir de esa primera impresión confusa, por repetición de percepciones semejantes, se van decantando los rasgos constantes de entre el conjunto de rasgos variables, en un proceso que recuerda la génesis de las ideas expuesta por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. La diferencia esencial estriba en que, para el empirista inglés, el proceso parte de lo singular para llegar a lo general como suma o, más bien, intersección de singulares. Para Aristóteles, en cambio, lo primero «para nosotros» no es ni lo singular ni lo general, sino el «todo indistinto», de cuya experiencia repetida se desprende, por una parte, la peculiaridad individual irrepetible y, por otra, la universalidad común a todos y cada uno de los individuos subsumibles en aquel todo original. Como pone de manifiesto el curioso ejemplo aportado por el Estagirita en el párrafo del libro 1, capítulo 1, de la *Física* que sigue inmediatamente al citado unos renglones más arriba (a saber, el de los niños pequeños que «comienzan llamando "padre" a todos los hombres y "madre" a todas las mujeres; sólo después distinguen quién es cada cual» (*Física*, 1, I, 184b11-14), tan derivada a posteriori es la distinción entre individuos como la definición precisa de sus rasgos comunes. Uno y otro decantamiento son los que transforman el todo *(hólon)* en universal (*kathólou*, palabra que en griego significa literalmente «en cuanto al todo»), con su doble dimensión de

conjunto abierto de individuos (lo que la lógica tradicional llama extensión de un concepto, y que corresponde, en la definición aristotélica citada de *Analíticos segundos*, I, 4, al «darse en cada uno») y de conjunto cerrado de rasgos definitorios (lo que la lógica tradicional llama comprensión de un concepto, y que corresponde en la mencionada definición aristotélica al «darse en sí y en cuanto tal»). Este segundo aspecto del universal es el que garantiza su validez como objeto de la ciencia, pues es el que constituye su necesidad en referencia a los singulares: en efecto, si el universal se da «en sí y en cuanto tal» en los singulares, ello es porque contiene todo aquello que no puede faltar en el individuo concreto de que se trate sin que éste deje de ser lo que es. En otras palabras, el universal es tal en la medida en que representa la naturaleza misma del individuo del que se piensa y se dice.

Continuidad, pues, para Aristóteles entre sensación e intelección, no quebrada por los rasgos específicos que atribuye al intelecto propiamente dicho *(noûs)*, cuya actividad surge a partir del momento en que los sucesivos actos sensoriales han decantado suficientemente una forma (universal) dejándola totalmente desprovista de su singularidad material:

> Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma, y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente, y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla, como dice Anaxágoras, para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia. (*Acerca del alma*, III, 4, 429a13-29.)

Pero tal como hemos visto, la caracterización que hace Aristóteles del conocimiento intelectual culmina con la introducción del llamado —por la tradición, pues Aristóteles no emplea propiamente esa expresión— intelecto activo o entendimiento agente. La exposición viene preparada por la siguiente pregunta:

> Si —como dice Anaxágoras— el intelecto es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común? (*Ibid.*, III, 4, 429b23-26.)

Tras esta dificultad, a la que se da la respuesta consabida de que lo que hay de común entre intelecto y cosa inteligida es que aquél es ya, en potencia, cualquier objeto inteligible, se afirma algo que la filosofía moderna convertirá desde Descartes en el pilar de todo intento de fundamentación del saber: la transparencia del intelecto a sí mismo. Eso que la modernidad situará en el mundo ensimismado de un sujeto enfrentado al mundo de sus objetos y denominará autoconciencia, Aristóteles lo afirma como una

propiedad común a todos los aspectos de la realidad no ceñidos a un sustrato material concreto:

> El intelecto es inteligible *exactamente como lo son sus objetos.* En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que intelige y lo inteligido se identifican toda vez que *el conocimiento teórico y su objeto son idénticos.* (*Ibid.*, III 4, 430a2-5 [la cursiva es nuestra].)

Véase el célebre paso paralelo de *Metafísica*, XII (Λ), 7, 1072b19-21:

> Y el entendimiento *(noûs)* se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican.

Como consecuencia necesaria de todo ello surge el discutido capítulo 5:

> Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia—, también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo, la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige. (*Acerca del alma*, III 5, 430a10-25.)

Más allá de las interpretaciones de los comentaristas clásicos, empezando por la célebre y cuasi-panteísta de Alejandro de Afrodisia, que identifica el intelecto activo con el motor inmóvil, es decir, con la divinidad, y acabando con la muy forzada de Tomás de Aquino, que contra toda evidencia atribuye a partir de aquí a Aristóteles la doctrina de la inmortalidad del alma individual, creo que la paradoja debe admitirse en los puros términos en que se expresa: simple constatación, anticipada ya en capítulos anteriores, de que en las funciones del intelecto aparecen rasgos asimilables a la pasiva receptividad de la cera *(tabula rasa)*, que recibe la impronta formal de una entidad ajena, y rasgos de actividad sin los que la pura recepción de impresiones no se distinguiría de la pasividad inerte de un mineral privado de conciencia. Ese carácter activo es, formalmente o por definición, pura actividad sin mezcla, puesto que nada que no fuera activo podría desencadenarla ni influir en ella sin que ella dejara automáticamente de ser actividad (el razonamiento, basado en la mutua exclusión de los conceptos de actividad y pasividad, es análogo al que concluye en la existencia de un motor inmóvil cosmológico, lo que explica, seguramente, la identificación de entendimiento agente y primer motor inmóvil, llevada a cabo por Alejandro de Afrodisia). Eso es lo que se quiere expresar al atribuirle la inmortalidad y la eternidad. Pero también —y eso es lo que menos dudas ofrece a la hora

de interpretar el texto— es una actividad común a cualquier intelecto, pues los individuos concretos no se hallan siempre en ella, y desde su pasividad inicial nunca podrían desencadenarla; por eso «desde el punto de vista del universo en general, [la ciencia en potencia] no es anterior [a la ciencia en acto]». Ahora bien, la ciencia en acto se identifica con su objeto (la cosa, *prágmati* en griego). Luego el principio activo de la intelección no es ningún sujeto trascendente, extramundano, sino la realidad inmanente del mundo en su puro acto de ser. Objetivismo absoluto, pues, de la teoría aristotélica del conocimiento, como anticipábamos más arriba.

Sea ello como fuere, lo cierto es que en la tradición aristotélica acabó afirmándose una dicotomía ontológica entre alma, vinculada estrechamente a lo material-corpóreo, y entendimiento o intelecto, entidad (o «disposición habitual», como sugiere el propio Aristóteles en el texto recién citado) que de por sí es estrictamente inmaterial. Las diversas maneras de entender esa inmaterialidad (como forma de existencia totalmente separada de cualquier realidad material o como aspecto de la realidad que sólo conceptualmente puede separarse de ella) determinarán las diferentes trayectorias seguidas por la tradición aristotélica.

Dialéctica (lógica)

Las técnicas de argumentación que la actividad política y judicial de Atenas había contribuido a desarrollar durante siglo y medio de democracia habían sido elevadas por la Academia, bajo la designación de dialéctica, a forma suprema de conocimiento. Aristóteles recoge esa herencia, pero despojándola de contenido epistemológico sustantivo para devolverle su función auxiliar, aunque no por ello menos fundamental, tanto para la práctica retórica (de la que había nacido la dialéctica) como para la teoría científica.

Aristóteles define la dialéctica como un ejercicio consistente en la construcción de un razonamiento (es decir, un «discurso en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez —*symbaínei*—, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido»), razonamiento basado en supuestos plausibles *(éndoxa)* (*Tópicos*, I, 1, 100a25-b1). Pero —y aquí sienta realmente Aristóteles las bases de su epistemología— esa modesta técnica de discusión, al ampliar el campo de la argumentación más allá del estrictamente científico (es decir, el de la demostración, basada en supuestos verdaderos), permite situarse por encima de la especificidad de cada ciencia y someter a escrutinio sus fundamentos, pues «a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento —científico— en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos […], y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno»; la dialéctica, pues, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, «abre camino a los principios de todos los métodos» (*Tópicos*, I, 2, 101a36-b4).

Aquí aparece, más de dos mil años antes de Kant, una concepción del saber supremo no como supremamente cierto y apodíctico, al modo platónico o racionalista,

sino como tentativo y crítico, condenado a perenne provisionalidad en contrapartida a su ilimitada generalidad.

Aserción e inherencia

En los *Tópicos*, Aristóteles da el primer paso hacia la constitución de esquemas formales de argumentación que permitan el doble logro, técnico y especulativo, de automatizar el discurso y revelar sus estructuras fundamentales, como ha sido tarea de la lógica en su secular empresa de formalización del lenguaje y de análisis formal del pensamiento.

En efecto, partiendo de la discusión de los llamados problemas, enunciados disyuntivos interrogativos del tipo: «¿Es o no es verdad tal cosa?», Aristóteles propone una serie de fórmulas tipo (los *tópoi* o lugares comunes) a las que reducir cualquier problema planteado, de forma que su solución resulte lo más automática posible.

La naturaleza de las cuestiones susceptibles de este tipo de discusión es tal que su enunciación ha de adoptar la forma de lo que Aristóteles llama *apóphansis*, manifestación, declaración o, simplemente, aserción: referencia a un hecho esencialmente independiente de la actitud de quien lo enuncia (objetivo). Sólo los enunciados con ese tipo de referencia pueden considerarse, según Aristóteles, verdaderos o falsos. Y su característica formal, tal como se expone en el opúsculo lógico-gramatical titulado *Sobre la interpretación*, es que consten de dos núcleos semánticos conectados como nombre y verbo, es decir, de manera que se afirme (o se niegue) la inherencia o presencia de la realidad designada por el término verbal (predicado) con respecto a la designada por el término nominal (sujeto). Esa inherencia viene expresada, básicamente, por el verbo ser, *eînai* u otros de función parecida (como *hypárchein*). Junto al valor copulativo —que en griego no requeriría expresión verbal ninguna, pues la sintaxis de la oración nominal lo lleva implícito—, tanto *eînai* como *hypárchein* comportan un valor existencial en sentido lato, que convierte a la lógica aristotélica en inseparable de la ontología.

Pues bien, en los *Tópicos*, los problemas se dividen según el tipo de inherencia expresado por el núcleo verbal entre sujeto y predicado. Cuatro son los casos contemplados:

1) Que el predicado sea esencial y coextensivo respecto al sujeto. Un tal predicado es definición *(hóros, horismós)* del sujeto.
2) Que sea no esencial pero coextensivo. Un tal predicado es propio *(ídion)* del sujeto.
3) Que sea esencial pero no coextensivo. Un tal predicado es género *(génos)* del sujeto.
4) Que sea no esencial y no coextensivo. Un tal predicado es accidente *(symbebekós)* del sujeto.

Estos cuatro tipos de relación sujeto-predicado acabaron recibiendo en la tradición aristotélica el nombre de predicables.

Aserción e inferencia

En los *Analíticos primeros*, Aristóteles alcanza una cota de análisis formal que no sería superada hasta Leibniz: la silogística, o método de inferencia de una proposición nueva a partir de otras dos proposiciones dadas, constituida aquélla por dos de los tres términos que aparecen en éstas.

Es ésta la parte más propiamente lógica (analítica) de su obra, aunque su desarrollo presupone el breve tratado *Sobre la interpretación*, antes mencionado. Éste, en efecto, junto a conceptos semánticos y gramaticales básicos —como los de significado, nombre, verbo, enunciado, aserción, afirmación y negación— introduce la noción de cuantificación de los términos: sobre la base de la oposición primaria entre universal (lo que es natural que se predique sobre varias cosas) y singular (lo que sólo puede predicarse de una), distingue entre los de la primera clase aquellos que se predican universalmente, dando lugar a enunciados universales, afirmativos o negativos, del tipo: «Todo hombre es justo» o «Ningún hombre es justo», y aquellos que se predican restringidamente, dando lugar a enunciados particulares, igualmente afirmativos o negativos, del tipo: «Algún hombre es justo» o «Algún hombre no es justo». (La tradición ha simbolizado esos cuatro tipos de enunciados, respectivamente, con las letras A, E, I, O, correspondientes a las dos primeras vocales de las expresiones latinas *affirmo* y *nego*.)

También en *Sobre la interpretación* introduce Aristóteles los enunciados llamados posteriormente modales, caracterizados por una mayor especificación del grado de inherencia o (lo que en Aristóteles viene a ser lo mismo) existencia del predicado en el sujeto, a saber: la necesidad o posibilidad de la predicación, y sus opuestos. Por analogía con las proposiciones asertóricas cuantificadas, se establecen otras tantas relaciones de contradicción (entre necesario y no necesario, posible e imposible), de contrariedad (entre necesario e imposible) y de consecución (entre necesario y posible, imposible y no necesario).

Con todos estos elementos, Aristóteles construye una notable variedad de esquemas deductivos, llamados tradicionalmente modos silogísticos, agrupados a su vez en tres figuras *(schémata)*. La primera figura consta de dos proposiciones (premisas) enlazadas por un término común (llamado medio) que en la primera hace función de sujeto y en la segunda de predicado, garantizando así que el predicado de la primera se atribuya también al sujeto de la segunda, inherencia expresada en un tercer enunciado llamado conclusión *(sympérasma)*. A diferencia del indicador de inherencia-existencia *(hypárchein)*, que se expresa siempre con un término significativo, todos los términos aparecen representados por variables literales en las que se hace abstracción de cualquier significado determinado. En la segunda figura, el medio ocupa siempre la posición de predicado, por lo que la inferencia no es tan evidente ni, como ocurre en la primera figura, es posible obtener conclusiones de los cuatro tipos (A, E, I, O), sino sólo de los dos negativos (E, O). En la tercera figura, el medio es siempre sujeto y solamente permite probar conclusiones particulares (dos de los modos, además, son formalmente inválidos según el análisis moderno). Por todo ello, Aristóteles justifica en último término

todas las inferencias en la medida en que puedan reducirse a modos de la primera figura silogística. En todas las figuras pueden sustituirse las premisas asertóricas por modales, o combinarse unas y otras, lo que abre aún más el abanico de esquemas deductivos posibles.

Ciencia y demostración

En un texto tan alejado de la filosofía teorética como la *Ética nicomáquea* (VI, 2, 1139b16-19, con desarrollo ulterior en los capítulos 3 a 7), Aristóteles establece la distinción entre las que llama «disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo», a saber: técnica *(téchne)*, ciencia *(epistéme)*, prudencia *(phrónesis)*, sabiduría *(sophía)* e intuición o intelección *(noûs).* Caracteriza acto seguido la ciencia como el saber apodíctico o demostrativo, que versa sobre lo que no puede ser de otra manera, es decir, sobre lo necesario. Entiende aquí por necesarias las realidades eternas, ingenerables e incorruptibles. Podríamos pensar que con ello se está refiriendo exclusivamente a un tipo de necesidad material: la existencia imperecedera del primer motor inmóvil y del primer móvil del universo (el cielo). Pero cotejando este pasaje con los *Analíticos segundos*, verdadero tratado de metodología científica, resulta evidente que Aristóteles ve realidades necesarias en todas aquellas a las que se puede atribuir una causa, pues toda causa es tal en la medida en que produce necesariamente un efecto. Ahora bien, de las cuatro causas (material, formal, motriz y final) establecidas por Aristóteles en la *Física* y en la *Metafísica*, la más inmediata e intrínseca al efecto es, obviamente, la formal, la que constituye la forma, es decir, la esencia de lo causado. Pues bien, como se dice en *Tópicos*, el enunciado que expresa la esencia estricta (*tò tí ên eînai*: «el qué es ser») de una cosa es la definición. Luego el cometido de la ciencia es demostrar la necesidad de determinados rasgos o comportamientos de un objeto a través de su causa intrínseca, es decir, mediante la definición de la esencia de dicho objeto.

Ahora bien, la definición misma es indemostrable, pues no aparece nunca en la conclusión del razonamiento científico, sino en sus premisas. ¿Cómo se llega, pues, a ella? Por la misma vía por la que se obtiene el conocimiento de cualquier universal: a través de la inducción *(epagogé)* guiada por la intuición *(noûs).* En efecto, los principios de la ciencia están por encima de ésta. Sólo la disciplina metacientífica aludida al principio de *Tópicos*, la dialéctica, puede remontarse hasta ellos. O bien, si nos atenemos al texto antes citado de *Ética*, sólo la *sophía*, que es la suma de *noûs* más *epistéme* (a veces se ha traducido *sophía* por filosofía, aunque su traducción más habitual es sabiduría), puede ponernos en la doble vía, ascendente (inductiva) y descendente (deductiva), del saber.

Metafísica: entre dialéctica y física

En el libro I de su obra homónima es donde por primera vez Aristóteles catacteriza la (más tarde) denominada metafísica con arreglo a esta descripción ya clásica:

> Todos opinan que lo que se llama «sabiduría» se ocupa de las causas primeras y de los principios. […] Puesto que andamos a la búsqueda de esta ciencia, habrá de investigarse acerca de qué causas y qué principios es ciencia la sabiduría. Y si se toman en consideración las ideas que tenemos acerca del sabio, es posible que a partir de ellas se aclare mayormente esto. En primer lugar, solemos opinar que el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible, sin tener, desde luego, ciencia de cada una de ellas en particular. (*Metafísica*, I [A], 1, 981b28-29; 2, 982a4-10.)

Como se ve, el término empleado por Aristóteles es sabiduría *(sophía)*. Es ésta su máxima aproximación a una definición de la metafísica. Si sabiduría no se consolidó finalmente como nombre propio de este peculiar saber, ello es debido, seguramente, a que ese término es demasiado genérico y denota, más que un saber definido por su objeto, uno definido por su actitud. Lo cierto es que Aristóteles —como reiterará elegante y convincentemente P. Aubenque—[5] se debate entre esta concepción modesta y realista del saber «acerca de todo» y la pretensión, siempre recurrente a lo largo de la historia, de erigirlo en ciencia de rango superior a todas las demás (o abarcadora de todas ellas). En efecto, unas pocas líneas más adelante sostiene:

> Y que, de las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos. Y que la más dominante es sabiduría en mayor grado que la subordinada: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio.
>
> Tantas y tales son las ideas que tenemos acerca de la sabiduría y de los sabios. Pues bien, de ellas, el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal (éste, en efecto, conoce en cierto modo todas las cosas). (*Ibid.*, I [A] 2, 982a14-23.)

No hay propiamente contradicción entre este párrafo y el anteriormente citado, sino la mencionada oscilación a la hora de valorar si el filósofo (aquí, el sabio) sabe menos (o peor) o, por el contrario, más (o mejor) que el científico especializado en un determinado género de cosas. Y es que la universalidad del saber propio de la filosofía guarda con respecto a los saberes especiales (la geometría, la astronomía, la medicina) la misma relación que hay entre las formas universales y los objetos singulares caracterizados por aquéllas. Lo universal paga el amplio alcance de su perspectiva al precio de una mayor o menor ausencia de matices. El universal hombre no es ni alto ni bajo, ni joven ni viejo, ni melenudo ni calvo, ni guapo ni feo. Sócrates, en cambio, es todo lo que designan los segundos miembros de cada uno de esos pares de adjetivos (y muchas cosas más). Análogamente, la «ciencia de las primeras causas» puede hablar de todo, pero sin decir casi nada, pues nada habría en el mundo si a cada cosa le faltara siquiera la «última causa» (es decir, el último eslabón de lo que siempre es una larga cadena de hechos determinantes).

¿En qué consiste, pues, la superioridad o superior excelencia de la filosofía? Es obvio: en lo mismo que la superioridad de la forma sobre el individuo: en su anterioridad lógica. Pero eso, que es una superioridad desde un determinado punto de vista, es una inferioridad desde otro: el filósofo, como tal, no conoce el cuerpo humano con la profundidad de un médico ni el movimiento de los cuerpos celestes con la precisión de un astrónomo ni los teoremas geométricos con la exactitud de un matemático. Lo cual no

le impide, como ser inteligente, saber también de geometría, astronomía o medicina. Pero el enfoque propio de su orgullosa ciencia universal es ajeno al contenido específico de cada uno de esos saberes.

Por eso Aristóteles toma la precaución de matizar su encomio de la ciencia universal con expresiones como: «el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular», o «éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella [la ciencia universal]». En el caso que nos ocupa, es obvio que la ciencia universal (la metafísica) se caracteriza y diferencia de los otros saberes —no sólo los estrictamente científicos, sino, más aún, del saber empírico-intuitivo que despectivamente llamamos vulgar o común— por el hecho de llevar al máximo (aunque, eso sí, un máximo susceptible de constante superación) la simplificación de los rasgos del objeto estudiado. Dicho objeto puede ser, en principio, cualquier objeto concreto, pero al llevar su despojamiento al extremo, la metafísica acaba estudiando la totalidad, pues sólo retiene de las cosas los rasgos que son compartidos por todas ellas.

En virtud de ese enfoque es la ciencia de todo, no en sentido distributivo (de todas y cada una de las cosas por separado) sino en sentido global: ciencia del todo. Y también por eso su precedente inmediato (o, si se prefiere, su primera manifestación histórica conocida) fue la cosmología, el estudio del universo como totalidad. La expresión usual en griego antiguo para designar el universo es precisamente ésa: el todo *(tò pân)*.

Dejando aparte la discusión sobre si la etimología de metafísica, como parecen indicar los pasajes recién citados, remite a un «conocimiento de rango superior a la física» (y, a fortiori, a cualquier otra ciencia particular) o es una simple indicación del lugar ocupado en la primera edición de las obras de Aristóteles, lo cierto es que éste nunca se refiere a un escrito suyo con ese título. En la clasificación neoplatónica mencionada al principio se designan con este nombre los textos de tema teológico. Pero a poco que se examine el contenido de los catorce libros comprendidos entre las páginas 980 y 1093 de la edición de Bekker (1831), se comprueba que sólo una parte del libro XII (Λ) trata específicamente de la divinidad como causa suprema, primer motor inmóvil, acto puro, pensamiento que se piensa a sí mismo *(noéseos nóesis)*. Y aun, como el propio autor recuerda en uno de esos pasajes, algunos de esos atributos se infieren a partir de los problemas tratados en *Física* (a saber, la necesidad de explicar el movimiento incesante del universo). El resto de la obra es, básicamente (dejando de lado los pasajes doxográficos —exposiciones de las opiniones de otros pensadores— como el libro I [A], o la lista de definiciones contenida en el libro V [Δ]), un recurrente examen de la noción de entidad o sustancia, sus clases y sus relaciones con los demás tipos de existencia, entre los que se incluye la existencia en acto y la existencia en potencia. En definitiva, una ontología o estudio de la realidad bajo el prisma de su denominación más amplia: el ser.

Es natural que el autor de *Metafísica* vuelva al comienzo del libro IV (Γ) su mirada a Parménides para declarar, refiriéndose al saber que está tratando de justificar y exponer:

> Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares.

> Ninguna de las otras [ciencias], en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma. Y, ciertamente, si también buscaban estos principios quienes buscaban los elementos de las cosas que son, también los elementos tenían que ser necesariamente elementos de lo que es, no accidentalmente, sino en tanto que algo que es. De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es. (*Metafísica*, IV [Γ], 1, 1003a21-32.)

Esto último remite al considerado primer tratado del *Órganon*: las categorías. Esta breve obra, que ha llegado hasta nosotros incompleta, ha resultado ser una de las más decisivas para la configuración de los esquemas conceptuales del pensamiento occidental. La idea central de la obra es que los términos-conceptos, considerados independientemente (es decir, como núcleos significativos, pero todavía no constitutivos de proposiciones verdaderas o falsas), poseen diversos tipos de referencia que corresponden a otras tantas formas de predicación o categorías *(schémata tês kategorías).* Por eso precisamente, porque el núcleo verbal característico de la predicación es básicamente el verbo ser, la discusión sobre las categorías se reduce a la de los sentidos en que se dice que algo es, y por tanto al análisis del concepto de *lo que es (tò ón).* Es decir, tal como acabamos de señalar, metafísica sería para Aristóteles (de haber empleado nuestra terminología actual) sinónimo de ontología.

Es obvio que, como puso en evidencia Parménides, acerca de *lo que es* sólo se puede afirmar «que es», pura tautología (aunque esa tautología sea en sí misma la manifestación del axioma o principio lógico fundamental: el principio de no contradicción), ya que cualquier otro atributo, en la medida en que expresara un contenido diferente del expresado por el sujeto «ser», expresaría un «no-ser» y sería, por ende, un no-atributo. Por eso *lo que es* sin más no puede constituir el objeto de ningún saber determinado. Pues los saberes se distinguen por versar sobre determinados géneros de realidad; ahora bien, un género debe poder dividirse en especies mediante la adjunción de diferencias específicas ajenas al contenido de los géneros respectivos; pero ¿qué puede ser algo ajeno al contenido de «ser»?

Categorías

Aristóteles afirma, en consecuencia, inmediatamente después de postular una «ciencia de lo que es», lo siguiente: «la expresión "algo que es" se dice en muchos sentidos *(pollachôs)*» (*Metafísica*, IV [Γ] 2, 1003a33). Esos «sentidos» son precisamente las *categorías*, verdaderos «géneros supremos» de todo lo existente, cabeceras temáticas de todas las ciencias posibles. De ellas como tales, de sus rasgos y mutuas relaciones en un nivel previo a su concreción en temas propios de ciencias particulares, se ocupa, pues, la ontología.

El hecho de que esas *figuras de la predicación*, y muy particularmente la categoría fundamental, que es la de *sustancia* o *entidad*, sean el núcleo central de la *Metafísica* da consistencia a la vinculación que establecíamos, en el apartado dedicado a la tipología de las obras de Aristóteles, entre los textos de dialéctica y los de ontología. Pero entonces,

dado el carácter instrumental o formal, no sustantivo, de la dialéctica, hay que concluir que lo esencial de la ontología o filosofía propiamente dicha («filosofía primera», como la llama Aristóteles) es ese carácter atemático o transgenérico y, por consiguiente, transcientífico; no se trata de la ciencia por antonomasia, ciencia de ciencias, sino de un perenne «proyecto de ciencia»: «ciencia buscada» (*epizetouménen epistémen*, *Metafísica*, III [B] 1, 995a24), como corresponde a su objeto, también «la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética» (*Metafísica*, VII [Z] 1, 1028b3).

Claro que, una vez determinadas las diez categorías en que se «contrae» el inaprensible contenido de *lo que es*, y designada como primordial la categoría de entidad o sustancia *(ousía)*, a la que todas las demás hacen referencia como atributos, es natural tratar de identificar en la realidad, por una parte, cuáles son los principios, causas o elementos constitutivos de tal o cual clase de entidad y, por otra, cuál es la entidad que posee más plenamente los rasgos propios de toda entidad. La respuesta obvia a esta última pregunta es: la entidad divina, por ser perfectamente separada (independiente) e inmutable. De ahí la deriva de la ontología hacia la teología, anticipada en el libro VI (E) y plasmada en el V (Δ).

Pero recordemos que el criterio decisivo (*Analíticos segundos*, I, 2, 72a1-5) al juzgar la dignidad de un ente (y la consiguiente dignidad de la ciencia que lo estudia) no es, para Aristóteles, el grado de inmutabilidad, sino el de separación o independencia, pues coloca la ciencia de los seres móviles y separados (física) por encima de la de los inmóviles e inseparables (matemática). La teología tiene en común con la física ese rasgo primordial en sus objetos respectivos.

Por otro lado, la lista completa de las diez categorías, que a Kant le parecía «rapsódica» por no obedecer, presuntamente, a ningún criterio clasificatorio, deja de tener esa apariencia en cuanto se la considera como *el conjunto de los atributos necesarios para caracterizar a un ente sujeto a cambio*. En efecto, la noción de entidad o sustancia *(ousía)* cobra todo su sentido como rasgo ontológico esencial e invariable del sujeto cambiante, que permite seguir hablando de *tal* sujeto a través de la mutación; las nociones de cantidad y cualidad son inseparables de las de aumento o disminución y de alteración, respectivamente; la relación no es sino el reverso de la esencialidad invariable de la sustancia; lugar y tiempo son notas integrantes de la noción misma de movimiento y cambio, al igual que acción y pasión; por último, situación y estado, quizá superfluos como elementos de la descripción estática de un ente, resultan necesarios para el análisis dinámico de la realidad.

Todo ello, unido a la evidencia de que la divinidad aparece postulada como causa última del movimiento, nos devuelve a la centralidad de la física como paradigma del saber en la obra aristotélica. Un saber del que sólo esa misma divinidad que culmina la jerarquía natural queda dispensada, al tener por esencia la intelección de sí misma. Ahora bien, ¿no responde acaso esa concepción de dios como autoconocimiento, acto puro eternamente vuelto sobre sí, al mismo paradigma dinámico que la imagen aristotélica del mundo físico, ámbito imperecedero de inagotable actividad cíclica?

Materia y sustancia
Volvamos, pues, al principio: el conocimiento para el que nuestra mente está hecha, el saber connatural a ella, es —como veíamos al hablar de la física— el saber de la naturaleza. Pero, he ahí la paradoja, la naturaleza se nos presenta a la vez como:

1) La esfera de la mutación y dispersión del ser.
2) Lo definitorio y, en cuanto tal, intrínseco e invariable de cada entidad mutable y dispersa.

Aristóteles, que nunca —en contra de la tesis de Jaeger— se contó entre los «amigos de las formas», o partidarios de la teoría de las ideas subsistentes, ni siquiera durante sus años de alumno de la Academia platónica, no podía buscar la solución de la paradoja por la vía del dualismo epistemológico (sensación e intelección como dos formas de conocimiento antagónicas) ni del dualismo ontológico (cosas singulares y formas universales como entidades dotadas de recíproca autonomía).

El enfoque del problema por Aristóteles es, como en otros muchos casos, histórico: empieza, en el libro 1 de la *Física*, comentando y refutando la teoría eleática de la unicidad e inmutabilidad del ser (caps. 2 y 3), y pasa luego a exponer y criticar las teorías de los que él mismo llama sin más «físicos», o verdaderos filósofos naturales (cuyos presupuestos o principios no niegan la realidad del cambio, como hacen los eleatas), prestando especial atención a Anaxágoras, pero mostrando preferencia por Empédocles, de quien elogia el haber partido de un número limitado y reducido de principios. Finalmente, tomando pie en este último juicio, afirma:

> Así pues, es manifiesto que de una u otra manera todos consideran los contrarios como principios. Y con razón, pues es necesario que los principios no provengan unos de otros, ni de otras cosas, sino que de ellos provengan todas las cosas. Ahora los primeros contrarios poseen estos atributos: no provienen de otras cosas, porque son primeros, ni tampoco unos de otros, porque son contrarios. (*Física*, I, 5, 188a26-30.)

Pero Aristóteles no se contenta con este razonamiento general que, todo lo más, demuestra la *posibilidad* de que los contrarios (lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo lleno y lo vacío, lo definido y lo indefinido, etcétera, según el mayor o menor grado de abstracción alcanzado por los diversos «físicos») sean los principios explicativos del cambio y, por ende, de la realidad natural. Hace falta, además, demostrar la *necesidad* de que así sea. Para ello argumenta de este modo:

> En primer lugar, hay que admitir que no hay ninguna cosa que por su propia naturaleza pueda actuar de cualquier manera sobre cualquier otra al azar o experimentar cualquier efecto de cualquier cosa al azar, que cualquier cosa no puede llegar a ser cualquier cosa, salvo que se le considere por accidente. Pues, ¿cómo lo blanco podría generarse del músico, salvo que «músico» sea un accidente de lo no-blanco o del negro? Lo blanco se genera de lo no-blanco, pero no de un no-blanco cualquiera, sino del negro o de algún color intermedio [...]. Tampoco una cosa, cuando se destruye, lo hace primariamente en otra cualquiera al azar; así, lo blanco no se destruye en el músico (salvo que sea por accidente), sino en lo no-blanco, y no en un no-blanco cualquiera al azar, sino en el negro o en algún otro color intermedio, como también el músico se destruye en el no-músico, no en cualquier no-músico al azar, sino en un a-músico o en algo intermedio.

(*Ibid.*, I, 5, 188a31-b6.)

La razón, pues, por la que los principios del cambio han de ser contrarios es, sencillamente, que cambiar consiste en dejar de ser lo que se era, lo cual implica identificar el nuevo estado, ante todo, con la negación del estado anterior. Cambiar es, como habían visto ya los eleatas, sin atreverse a asumir la aporía que ello entrañaba, dejar que el no-ser penetre en el corazón mismo del ser: no simple yuxtaposición de ser y no-ser, sino imbricación íntima de ambos, ser en tanto que no-ser y no-ser como forma específica de ser.

Esa mera aceptación de la aporía no es en absoluto su superación; reconocer sin más la contradicción como constitutiva del cambio no equivale a conocer la constitución del cambio bajo un concepto exento de contradicciones, sino más bien todo lo contrario. Y como probará el propio Aristóteles en el libro IV (Γ) de la *Metafísica*, no podemos concebir los entes de forma contradictoria, como siendo y no siendo a la vez y bajo el mismo aspecto. Pues bien, en el caso que nos ocupa resulta obvio que entre el estado A y el estado B, negación el uno del otro, ningún vínculo real parece poder establecerse que dé continuidad al proceso y permita explicar cómo y por qué un ente pasa del primero al segundo sin postular un tercer estado intermedio, para cuya conexión con los otros dos volvería a plantearse a su vez el mismo problema, y así ad infinitum.

Porque es difícil ver cómo la densidad podría actuar por su propia naturaleza sobre la rareza, o la rareza sobre la densidad. Lo mismo se puede decir de cualquier otra pareja de contrarios, ya que ni el Amor se une al Odio y produce algo de éste, ni el Odio produce algo del Amor, sino que ambos actúan sobre una tercera cosa. […] Además, si no suponemos bajo los contrarios una naturaleza distinta puede plantearse todavía otra dificultad, puesto que no vemos que los contrarios sean la sustancia de ninguna cosa; pero un principio no puede ser predicado de ningún sujeto, ya que si lo fuera sería el principio de un principio; porque el sujeto es un principio y según parece es anterior a lo que predica de él. (*Ibid.*, I, 6, 189a22-32.)

Es necesario, pues, como vimos en el apartado dedicado específicamente a la *Física*, un tercer elemento o principio que garantice la continuidad entre los contrarios que se suceden en el proceso de cambio, razón por la cual ese tercer elemento no puede ser a su vez contrario de ningún otro. Este carácter de vínculo que anude las distintas fases de la mutación, como elemento neutro no opuesto a ningún otro, lo posee la entidad o sustancia, soporte permanente de cambiantes atributos y, en cuanto permanente, garantía de validez de los universales, que vienen así a convertirse en definiciones o nombres —según se expliciten o no los rasgos o notas integrantes de su comprensión— de otras tantas entidades; expresiones, pues, de su esencia (tal es la razón de la ambigüedad insoslayable del término griego *ousía*, que los aristotélicos latinos se vieron obligados a verter alternativamente por *substantia*, «lo que subyace y subsiste a través del cambio», o por *essentia*, «lo que constituye el ser de una cosa»).

Ahora bien, el análisis aristotélico no se queda en este plano que, de por sí, a duras penas se distinguiría del mundo de las formas platónicas (salvo en la mutua articulación de éstas), pues la sustancia no es, desde este punto de vista, sino una forma estable distinta, aunque no contraria, de otras formas igualmente subsistentes, que ejerce a su

vez de receptáculo de formas variables opuestas entre sí. Para Aristóteles hace falta explicar por qué precisamente la entidad, esencia o sustancia, es indiferente a la oposición entre contrarios, pues como tal o cual forma definible, siendo perfectamente inteligible su constancia o persistencia frente al cambio, no lo es en absoluto que no pueda oponerse a otras formas en relaciones de mutua negación. ¿Acaso no es concebible, frente al *hombre* como entidad (definido habitualmente por Aristóteles como «animal dotado de discurso»), el *no-hombre* como entidad contraria, ya se lo defina como «animal no dotado de discurso», ya como «no-animal dotado de discurso», ya mediante cualquier otra combinación de negaciones de los rasgos esenciales del ser humano?

Por una parte está claro que esa oposición entre los aspectos puramente formales —las definiciones— de las entidades es perfectamente posible. Pero por otra parece inconcebible que una entidad surja de su opuesto en sentido no puramente formal, sino integral, como ente, pues entonces habría que decir que el ente se produce a partir del no-ente, de la nada absoluta. Ésa es la aporía de la que no pudieron zafarse los predecesores del Estagirita. Aunque lo cierto es que, a todas luces, se producen en la naturaleza cambios que entrañan la generación de entidades nuevas y la destrucción de otras ya existentes. ¿Cuál puede ser el sujeto común a ambos estados opuestos, existencia e inexistencia, respectivamente, de una entidad?

> Pero que también las sustancias, y todos los demás entes simples, llegan a ser de un sustrato, resulta evidente si se lo examina con atención. […] Resulta claro entonces de cuanto se ha dicho que todo lo que llega a ser es siempre compuesto, y que no sólo hay algo que llega a ser, sino algo que llega a ser «esto», y lo último en dos sentidos: o es el sustrato o es lo opuesto. Entiendo por «opuesto» por ejemplo, el a-músico, y por «sujeto» el hombre; llamo también «opuesto» a la carencia de figura o de forma o de orden, mientras que llamo «sujeto» al bronce o a la piedra o al oro.
>
> Por lo tanto, si de las cosas que son por naturaleza hay causas y principios de los que primariamente son y han llegado a ser, y esto no por accidente, sino cada una lo que se dice que es según su sustancia, entonces es evidente que todo llega a ser desde un sustrato y una forma. […]
>
> El sustrato es uno en número, pero dos en cuanto a la forma (pues lo numerable es el hombre o el oro o, en general, la materia, ya que es sobre todo la cosa individual, y no es por accidente como lo generado llega a ser de ello; en cambio, la privación y la contrariedad son sólo accidentales). (*Física*, I, 7, 190b1-27.)

Formulados, pues, a partir del cambio sustancial, los tres principios explicativos de los entes naturales son, como sujeto, la materia *(hýle)* en sentido absoluto (llamada también por la tradición «materia primera») y, como estados opuestos, la forma *(eîdos, morphé)* o estado definido y la privación *(stéresis)* o estado negativo respecto del anterior. En cierto sentido, pues, el cambio se produce cuando se adquiere una forma de ser a partir del no-ser o se diluye la misma en el no-ser, pero entendido éste no en sentido absoluto, como nada, sino en sentido relativo, como privación de tal forma:

> También nosotros afirmamos que en sentido absoluto nada llega a ser de lo que no es, pero que de algún modo hay un llegar a ser de lo que no es, a saber, por accidente; pues una cosa llega a ser de la privación, que es de suyo un no-ser, no de un constitutivo suyo. (*Ibid.*, I, 8, 191b13-16.)

Así pues, el análisis del lenguaje con que hablamos del cambio, incluso del sustancial, de

la generación y la destrucción supuestamente absolutas, revela que siempre nos vemos forzados a presuponer un sujeto aun para el atributo negativo, sujeto que, como tal, no puede ser pura negación, pura inexistencia. Pero ese mismo análisis nos impide (y aquí rebrota una vez más la irreductible aporía) decir qué es, qué rasgos tiene el sujeto en sí, como algo formalmente —aunque no numérica o materialmente— distinto de sus atributos opuestos. Por eso no podemos hablar directamente de la materia absoluta, sino sólo por analogía con realidades que son ya en sí mismas entidades determinadas pero capaces de asumir el papel de materia respecto a entidades de segundo orden:

> En cuanto a la naturaleza subyacente, es cognoscible por analogía. Porque así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, y la materia y lo informe antes de adquirir forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma, así es también la naturaleza subyacente con respecto a una sustancia o a una cosa individual o a un ente. (*Ibid.*, I, 8, 191a7-12.)

Pero precisamente por su indeterminación y subordinación a cualquier forma, la materia absoluta es eterna, ingenerada e indestructible:

> Porque si llegase a ser, tendría que haber primero algo subyacente de lo cual, como su constituyente, llegase a ser; pero justamente ésa es la naturaleza de la materia, pues llamo «materia» al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser; por lo tanto tendría que ser antes de llegar a ser. Y si se destruyese, llegaría finalmente a eso, de tal manera que se habría destruido antes de que fuera destruida. (*Ibid.*, I, 9, 192a29-34.)

Estos rasgos, a saber, la ingenerabilidad y la indestructibilidad, junto al carácter de sujeto último de todo atributo posible, conducen en algún momento a Aristóteles a acariciar la posibilidad de reconocerle a la materia la dignidad de ser por antonomasia, de sustancia o entidad:

> […] porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia, en otro sentido la forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas […]. La materia viene a ser entidad: en efecto, si ella no es entidad, se nos escapa qué otra cosa pueda serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas, no parece que quede ningún [otro] sustrato. Ciertamente, las demás cosas son acciones, afecciones y potencias de los cuerpos, y la longitud, la anchura y la profundidad son, por su parte, tipos de cantidad, pero no entidades (la cantidad no es, desde luego, entidad): entidad es, más bien, aquello en que primeramente se dan estas cosas. Ahora bien, si se abstraen la longitud, la anchura y la profundidad, no vemos que quede nada, excepto lo limitado por ellas, si es que es algo. De modo que a quienes adopten este punto de vista la materia les ha de parecer necesariamente la única entidad. Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predican (las demás, en efecto, se predican de la entidad y ésta, a su vez, de la materia), de modo que el [sujeto] último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa. Ni tampoco es las negaciones de éstas, puesto que las negaciones se dan también accidentalmente (en el sujeto).
>
> A quienes parten de estas consideraciones les sucede, ciertamente, que la materia es entidad. (*Metafísica*, VII [Z] 3, 1029a1-27.)

Esta conclusión, que sedujo a Spinoza hasta el extremo de convertirla de hecho en el postulado central de toda su filosofía (aunque absteniéndose de llamar «materia» a la

sustancia única y universal a la que, según él, todo se reduce), repugna, por supuesto, a Aristóteles, que exige de todo saber la capacidad de proceder por definiciones y demostraciones, cosa imposible si no versa sobre objetos en los que sea posible aislar rasgos determinados y constantes articulados entre sí mediante conexiones necesarias que permitan hacer inferencias sobre otros aspectos derivados de aquéllos.

Pero tampoco admite, a diferencia de Platón, que las sustancias por antonomasia sean las formas, los universales propiamente dichos:

> En primer lugar, la entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra. Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad. (*Ibid.*, VII [Z], 13, 1038b9-12.)

La sustancia, acaba diciendo Aristóteles en este mismo libro VII de la *Metafísica*, es la esencia, el ser específico y propio de cada cosa (*tò tí ên eînai*, «el qué es ser» o *quididad*), ser que, para las sustancias naturales, sólo puede quedar suficientemente definido si, junto a la estructura analizable, inteligible, de lo universal y necesario, se alude a su concreta y contingente manifestación sensible, es decir, a su materialidad, tan clara y evidente en el acto de percibirla como oscura e inaprensible (irracional) al tratar de compendiar en un *lógos* el curso global de su existencia sometida a mutación perenne.

Ética: rasgos generales

La ética griega es ante todo una filosofía de la acción. Y aunque es obvio que la acción tiene que ver fundamentalmente con «lo que *aún no es*» (y que, eventualmente, *será*, gracias al acto que lo realice), tiene su fundamento en la realidad existente con anterioridad al acto, del que constituye el punto de apoyo y de partida. Se trata, por tanto, de una ética no sólo normativa, sobre lo que ha de hacer el ser humano, sino también, en gran medida, descriptiva, sobre lo que hay en el ser humano.

La gran diferencia entre la ética antigua (especialmente la aristotélica) y la mayoría de las éticas modernas estriba en que las filosofías morales modernas (y la moral cristiana a partir, por lo menos, de san Agustín) parten de la base de que existe un enfrentamiento irreconciliable entre el elemento racional del alma y sus impulsos irracionales (las pasiones). A partir de ahí surgen dos tendencias:

1) La *hedonista*, que considera imposible controlar las pasiones e identifica el bien sin más con el objeto que aquéllas persiguen: el placer. En consecuencia, propone la subordinación de todos nuestros actos al logro de éste, admitiendo, simplemente, que hay que evitar que varios individuos entren en conflicto al perseguir todos idéntico objeto de placer, para lo cual son necesarios el Estado y las leyes, cuyo único papel es represivo, no educativo; en efecto, se parte de la base de que la razón individual es impotente frente a sus enemigas, las pasiones (con lo que el individuo renuncia al uso soberano de sus facultades

racionales y se las cede, por así decir, al monstruo Leviatán del Estado, como propone Hobbes). Esta es la filosofía moral que inspira la mayor parte de las doctrinas políticas liberales (al menos, las elaboradas en el mundo anglosajón).

2) La *espiritualista*, que considera moralmente negativas las pasiones y su objeto (el placer) y propone un ideal de vida centrado en el cultivo exclusivo del elemento superior del ser humano (el alma o espíritu), es decir, de las llamadas potencias del alma: entendimiento, memoria y voluntad. Esta última (que Aristóteles no llegó nunca a considerar una facultad específica del alma racional) tiene como principal cometido el ejercicio de las llamadas virtudes cardinales (ya consideradas por Aristóteles como las principales virtudes morales): prudencia, justicia, fortaleza (sinónimo de valentía) y templanza. La misión de estas dos últimas en la moral cristiano-moderna, pese a la coincidencia de vocabulario con Aristóteles, no es tanto lograr un equilibrio o justo medio entre dos grados extremos de pasión, sino reprimir, en la medida de lo posible, las experiencias de las que nacen las pasiones: el dolor, en el caso de la fortaleza, y el placer, en el caso de la templanza.

Tal es, en esencia, la inversión de valores producida en la moral antigua por la moral cristiana dominante a partir de san Agustín (tanto en su versión católica u ortodoxa como, incluso más, en sus distintas versiones reformadas: calvinista, luterana, etcétera).

Una sutil derivación de esta línea espiritualista es la llamada ética formalista, que constituye uno de los dos pilares de la filosofía de Immanuel Kant. Su concepto clave no es ya el de bien, sino el de deber: el objeto de la ética es lo que debe ser hecho, independientemente de toda consideración sobre los fines de la acción. No sólo hay que actuar al margen de que nuestros actos nos produzcan o no placer, sino al margen de cualquier otro objetivo distinto de ellos (sea éste la ley, la verdad, la voluntad divina, etcétera). Nuestra acción moral responde sólo a un impulso racional que brota de ella misma: el llamado *imperativo «categórico»*, cuyo enunciado sería, por ejemplo: «Tal o cual cosa debe hacerse porque nuestra conciencia así lo exige, y basta». Se le llama precisamente «categórico», en contraposición a «hipotético», porque la necesidad de cumplir su mandato es absoluta, no subordinada a otra cosa (al logro de un bien, por ejemplo).

Semejante teoría moral, al margen de su profundidad filosófica y de su validez desde el punto de vista de lo que podríamos llamar la «lógica formal del juicio ético», supone un vaciamiento absoluto de todo contenido material de la acción, lo cual no sería rechazable si se quedara en el mero plano metodológico, como abstracción que permite distinguir más claramente los elementos del problema ético. Pero en la medida en que se pretenda imponerlo como único contenido real de la acción moral, prescindiendo de todo factor psicológico, se convierte en una doctrina antinatural, rigorista y, en último término, arbitraria (pues, si obramos exclusivamente en nombre de un principio autónomo situado más allá de toda motivación concreta y determinada, actuamos porque sí, es decir, de manera arbitraria).

La ética aristotélica, por el contrario, tiene mucho más de análisis psicológico que de catálogo de preceptos (de hecho, se puede decir que las tres *Éticas*, junto a la *Retórica*, donde se estudian especialmente las pasiones o emociones como formas de creencia o percepción, constituyen el primer tratado de psicología en sentido moderno). Porque para Aristóteles, lo fundamental en el discurso ético es conectar las acciones con sus fines, que son los que les dan sentido. El único elemento normativo consiste, entonces, en prescribir los medios que conducen a esos fines. (Habría también, en todo caso, una cierta normatividad, mucho más abierta e indefinida, en la determinación de los fines, tarea que incumbe a la sabiduría, justamente considerada, por tal motivo, suprema virtud.)

Y esos medios son, precisamente, las pasiones que la ética posterior consideró como obstáculo y negación de la acción racional. Las pasiones no son, en el cálculo algebraico de la ética, elementos negativos, sino positivos. Todo el problema ético se reduce a encontrar, mediante la virtud, la manera de combinarlas para que se sumen y no se resten entre sí en esa operación, no aritmética, sino vital, que consiste en obtener la suma de bienes que llamamos felicidad.

El fin del ser humano: el bien

Como se puede ver en el caso de Aristóteles, la acción objeto de la ética antigua es un proceso orientado a un fin, el cual viene determinado a su vez por la naturaleza del sujeto agente y que recibe también el nombre genérico de *bien*.

Aristóteles considera necesario circunscribir la noción de bien al ámbito concreto de cada individuo o, todo lo más, de cada especie de individuos. En su planteamiento, el bien deja de ser el concepto básico de toda reflexión filosófica y pasa a pertenecer exclusivamente al ámbito de la filosofía práctica o de la acción (*práxis*, en griego), ámbito en el que no cuentan sólo los esquemas generales, sino también, sobre todo, las particularidades o circunstancias concretas. En todo caso, el bien del que compete ocuparse a la ética, que es una reflexión humana, es sencillamente el bien humano. Éste, para Aristóteles, viene determinado por dos factores, uno relativamente constante y otro variable. El primero es la naturaleza humana, que consta de una serie de elementos corporales organizados, como vimos más arriba, con arreglo a la forma dinámica llamada tradicionalmente *alma*. El segundo recibe en griego el nombre de *kairós*, que puede traducirse por «ocasión» o «conjunto de circunstancias concretas». El ser humano que actúa con arreglo a las posibilidades que le brinda su naturaleza y que tiene en cuenta en todo momento las circunstancias que le rodean alcanza el bien al que aspira o, dicho en otras palabras, consigue llevar una «buena vida».

Esta buena vida es lo que los hombres suelen llamar *felicidad* (*eudaimonía*, en griego). Y puesto que consiste en una cierta manera de vivir, no es un estado, sino una actividad. Ahora bien, dado que, como hemos visto, la delimitan las características propias de la naturaleza humana, esa actividad no puede ser caprichosa, sino que se ha de atener a unas determinadas pautas (aquí es donde tiene su lugar el aspecto normativo de la Ética). Seguir esas pautas es algo que probablemente haríamos todos de forma

espontánea sin equivocarnos nunca si no fuera porque la naturaleza humana es compleja y está sometida a tendencias distintas y, muchas veces, opuestas. Para que esas tendencias no se desarrollen de tal manera que choquen entre sí produciendo efectos destructivos para el conjunto del ser humano, es necesario someterlas a cierta regla o criterio racional (*lógos*, en griego) que las equilibre, manteniendo a cada una dentro de unos límites. Ese equilibrio es lo que Aristóteles llama *virtud*, y es un componente esencial de la felicidad.

Virtud

Siendo como es la naturaleza humana compleja, la virtud lo será también, y a cada elemento de aquélla le corresponde una virtud específica. La división fundamental se da, ante todo, entre lo que ya Platón había llamado el elemento racional y el elemento irracional. El primero corresponde exclusivamente a las funciones superiores del alma (ejemplificadas en el entendimiento o intelecto); el segundo, a las funciones vinculadas directamente con la actividad del cuerpo, que son las que determinan el llamado temperamento o carácter de cada individuo (*êthos*, en griego) y se manifiestan en sus costumbres (*mores*, en latín, y de ahí el término «moral»). Habrá, por tanto, un conjunto de virtudes intelectuales o virtudes de la mente y un conjunto de virtudes morales o virtudes del carácter (o de la costumbre). Estas últimas consisten fundamentalmente en el encauzamiento de las pasiones, que son los movimientos espontáneos del carácter humano y de los que el ser humano no es responsable mientras no opte por refrenarlos o secundarlos.

La virtud, a diferencia de la felicidad, no es una actividad, sino un hábito (*héxis*, en griego) o manera habitual de ser. No es un acto concreto, sino una disposición permanente a realizar determinadas acciones o a actuar de determinada manera. Por tanto, no se adquiere de la noche a la mañana, sino sólo tras largo ejercicio, en el que la repetición de ciertos actos acaba creando en el ser humano, por así decir, una segunda naturaleza que le predispone a actuar igual en el futuro. El proceso, por supuesto, es el mismo tanto si los actos repetidos son moralmente buenos (es decir, acordes con la propia naturaleza) como si son moralmente malos (es decir, contrarios al mantenimiento del equilibrio natural de cada uno). En el primer caso, el hábito adquirido se llamará propiamente virtud, valía o excelencia (*areté*, en griego). En el segundo, recibirá el nombre de vicio o bajeza (*kakía*, en griego). En todo caso, sólo merecen la calificación moral de buenas o malas las acciones que se hacen de manera intencionada, por iniciativa propia y sin verse uno forzado a ello, es decir, las acciones voluntarias o, como diríamos ahora, las acciones libres.

Una vez adquirida una virtud, se actúa de acuerdo con ella sin ningún esfuerzo. Más aún, la acción virtuosa produce placer, pues es característico del placer surgir cuando uno actúa a favor del propio impulso, y el virtuoso actúa así por definición. En el caso del vicio no ocurre necesariamente otro tanto, pues el impulso va esta vez en contra de otras tendencias de la naturaleza del individuo.

Deseo, razón, voluntad

Surge aquí un problema que resume y concentra en sí mismo todas las inquietudes de la ética desde la Antigüedad hasta nuestros días: el de la libertad de la voluntad o, en su denominación clásica (que se remonta al menos a los escritos de Agustín de Hipona), el libre albedrío *(liberum arbitrium).*

En efecto, frente al llamado intelectualismo moral socrático, según el cual siempre se persigue el bien, real o aparente, por lo que toda deliberación moral se reduce a lograr el conocimiento adecuado de la naturaleza del bien (los malos son simplemente ignorantes), Aristóteles introduce el concepto de *akrasía*, traducido unas veces como «incontinencia» y otras como «debilidad de la voluntad». Entendida como incontinencia, la *akrasía* viene a ser la incapacidad para resistirse al ímpetu de unos apetitos desordenados. Es paradigmática al respecto la siguiente caracterización del *akratés* hecha por el mismo Aristóteles:

> Pero hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión cuando actúa no de acuerdo con la recta razón, pero la pasión no lo domina hasta el punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente. (*Ética nicomáquea*, VII, 8, 1151a20-24.)

Esta última interpretación tiene el inconveniente de eliminar prácticamente de entrada la mitad del campo semántico que la expresión «debilidad de la voluntad» comprende, a saber, la ausencia de impulso positivo para actuar, la desgana o falta de iniciativa. Pero este punto es secundario. Lo importante es que, como el texto indica, hay una disonancia entre lo que el sujeto cree que ha de hacer y lo que realmente hace. La tradición ética posclásica ha querido ver la raíz de esa disonancia en la presunta existencia de una facultad específica, intermedia entre el elemento puramente racional *(lógos)* y el puramente irracional (impulsos y apetitos) del alma humana: la *boúlēsis* o voluntad.

Como señalan algunos autores, entre ellos Hannah Arendt, esa tercera facultad o potencia del alma no aparece claramente situada en el mapa de la ética (y de la psicología) hasta la reelaboración del concepto de *boúlēsis* (en latín, *voluntas*) que tiene lugar en el pensamiento cristiano, fundamentalmente por obra de Agustín de Hipona al desarrollar ciertas reflexiones de Pablo de Tarso sobre la incoherencia del pecador entre sus creencias y sus actos.

Lo cierto es que Aristóteles no considera la *boúlēsis* una facultad independiente tanto de la razón como de los deseos irracionales (que es lo característico de la voluntad en la filosofía posclásica), sino como parte de una facultad común a hombres y animales irracionales, afín a la *epithymía* (apetito) y al *thymós* (coraje) y contrapuesta únicamente a la *proaíresis* (elección):

> Es evidente que la elección *(proaíresis)* es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito *(epithymía)*, o impulso *(thymós)*, o deseo *(boúlēsis)*, o una cierta opinión, no parecen hablar rectamente. En efecto, la elección no es común también a los irracionales *(tôn*

> *alógon)*, pero sí el apetito y el impulso […]. Por otra parte, el deseo *(boúlēsis)* se refiere más bien al fin, la elección *(proaíresis)* a los medios conducentes al fin. (*Ibid.*, III, 2, 1111b7-27.)

Queda claro que la *boúlēsis* tiene por objeto los fines de la acción (que vienen determinados a priori por la naturaleza del agente), y no los medios, que es aquello que realmente depende de nuestra elección. Hay que advertir, en cualquier caso, que las expresiones aristotélicas que suelen traducirse por «voluntario» e «involuntario» son, respectivamente, *hekoúsion* y *akoúsion*, que propiamente designan aquello que se hace llevado por el propio impulso (de buen grado) y aquello que se hace a la fuerza.

Aquí no aparece por ningún lado la concepción posclásica (más exactamente, cristiano-moderna) de una facultad totalmente autónoma respecto de cualquier clase de estímulo, libre de toda determinación que no sea su propia autodeterminación y exclusivamente responsable, por ende, de los actos por ella ordenados.

Para confirmar lo que en la *Ética nicomáquea* queda apuntado es preciso examinar los pasajes del libro III de *Acerca del alma* en que se especifica con más detalle la función de la *boúlēsis* como pieza integrante de la facultad motriz del alma:

> Añádase a éstas la parte desiderativa *(orektikón)*, que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería absurdo separarla *(diaspân)*: en efecto, la volición *(boúlēsis)* se origina en la parte racional *(logistikôi)* así como el apetito *(epithymía)* y los impulsos *(thymós)* se originan en la irracional *(alógoi)*; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo *(órexis)*. (*Acerca del alma*, III, 9, 432b3-7.)

Salta a la vista que: La parte desiderativa, aunque diferente en cuanto facultad (o potencia activa) del alma, es inseparable de las facultades cognoscitivas o, dicho de otro modo, no puede actuar autónomamente respecto de ellas. La parte desiderativa constituye un todo, al que corresponde el término más genérico de los empleados por Aristóteles para designar el deseo: *órexis*. Esa *órexis*, genéricamente una, queda, por así decirlo, especificada en cada caso por la facultad cognoscitiva a la que corresponde; en el caso de la facultad racional, su correlato desiderativo es lo que Aristóteles llama *boúlēsis*. La *boúlēsis*, por tanto, se origina o nace *(gínetai)* en la parte racional del alma, que no es otra que lo que Aristóteles llama intelecto *(noûs)*.

> El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable *(orektón)*. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto *(noûs)* y deseo *(órexis)*, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo *(oréxeos)*: la volición *(boúlēsis)* es, desde luego, un tipo de deseo *(órexis)* y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento *(logismón)* es que se mueve en virtud de una volición *(boúlesin)*. El deseo *(órexis)*, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento *(logismón)* ya que el apetito *(epithymía)* es también un tipo de deseo *(órexis)*. (*Ibid.*, III, 10, 433a21-26.)

Ni rastro, pues, de un motor de la acción autónomo, no sometido ni a la razón ni a los estímulos externos, como la voluntad agustiniana, sino un motor inmóvil externo (el objeto deseado, *orektón*) que reclama la atención del intelecto (y/o de los sentidos) y suscita un movimiento de atracción hacia él (el deseo, *órexis*); ambos, intelecto y deseo,

actúan como motor móvil interno. Esa dualidad puede dar lugar a conflictos, pues el deseo es susceptible de escisión en un impulso nacido de la razón y mediado por la deliberación y un impulso nacido directamente de la parte irracional del alma, tendente a objetos sensibles que procuran una satisfacción inmediata:

> Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón *(lógos)* y el apetito *(epithymía)* son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto *(noûs)* manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito *(epithymía)* se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro—, habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa *(orektikón)* —y más allá de todo lo demás el objeto deseable *(orektón)* que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado—, sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores. (*Ibid.*, III, 10, 433b5-13.)

Es en ese conflicto entre unos deseos nacidos del intelecto (las *bouléseis*) y otros nacidos de los sentidos o de la fantasía (las *epithymíai*), pero procedentes en último término de un mismo movimiento pulsional (la *órexis*), donde radica la experiencia de indeterminación de nuestros actos a que llamamos libertad, no en una inexplicable automotivación sin fundamento externo (la voluntad agustiniana).

Nada de esa concepción cristiano-moderna (que de hecho acaba haciendo de la voluntad una potencia infinita, pues su radical autonomía hace que carezca de límites en su ejercicio) encontramos en la concepción finitista del mundo y de todos los entes que lo componen, que es la propia de la filosofía de Aristóteles. Por eso podemos decir, en lo que al problema de la libertad y las motivaciones de la acción respecta, que la estructura del alma aristotélica es simplemente bipolar: a partir del estímulo externo, registrado por el intelecto o los sentidos e introducido en el campo gravitatorio del deseo, surgen pulsiones a menudo contrarias, la nacida de la deliberación racional, gradualista y ponderada, y la atracción sensorial pura y simple, que exige satisfacción inmediata. La presunta facultad independiente que nosotros llamamos voluntad, así como sus actos específicos (las voliciones), no tienen, pues, correspondencia en Aristóteles (y, como sugiere Arendt, probablemente tampoco en toda la ética griega precristiana). Su función se la reparten el intelecto y una genérica fuerza de atracción o impulsión que Aristóteles llama *órexis* y que, cuando se traduce en movimientos no mediados por deliberación alguna, reviste la forma puramente apetitiva-impulsiva de la *epithymía* o del *thymós*, mientras que, cuando responde a consideraciones nacidas del cálculo racional o también, alternativamente, cuando apunta directamente a los fines últimos e indiscutibles de nuestra actividad, más que a los medios susceptibles de deliberación, recibe el nombre de *boúlēsis*. Y eso es todo en lo que al concepto aristotélico de libertad y voluntariedad respecta.

Entendimiento práctico

El reino de la acción humana es, pues, aunque sólo en el sentido antes expuesto, el reino de la libertad. Frente al reino de lo necesario y lo perfecto, gobernado por la divinidad, la acción humana tiene que ver con el ámbito, por así decir, inacabado del mundo, que

corresponde al hombre completar. Por eso, según veíamos, las acciones humanas son para Aristóteles fruto de una elección *(proaíresis)* a la que el ser humano llega tras un proceso de deliberación *(boúleusis)* en la que sopesa los pros y los contras de sus posibles actos. Es precisamente este proceso de deliberación y la elección resultante lo que constituye el ejercicio de la facultad que Aristóteles designa como entendimiento práctico y que, a diferencia del entendimiento teórico, considerado como «lo divino en nosotros», es la facultad más específicamente humana, de cuyo correcto ejercicio depende la valía del ser humano.

La virtud propia del ejercicio del entendimiento práctico, entendida como la capacidad para elegir adecuadamente los medios idóneos para alcanzar el fin de la buena vida, es la llamada *phrónesis*, que Platón identificaba sin más con la sabiduría y que en Aristóteles viene a ser el equivalente de sensatez o buen juicio, pero que la tradición latina iniciada con la versión ciceroniana del término griego ha llevado a traducir como prudencia (de *providentia*, es decir, previsión).

Es la *phrónesis* una virtud intelectual, aunque su campo de actuación es el carácter, cuyos impulsos ha de ordenar de manera que se alineen en la dirección que conduce a lograr el fin propio del ser humano: la buena vida. Necesita para ello del concurso de todas las virtudes propiamente éticas, en especial de la templanza y la fortaleza (virtudes del carácter por antonomasia), que junto a la prudencia y a la fundamental virtud social de la justicia forma el cuarteto que la tradición ulterior ha llamado virtudes cardinales. Por esa conexión necesaria con el carácter dice Aristóteles que la *phrónesis* no es una virtud meramente intelectual. Es decir, Aristóteles considera que por ese privilegiado carácter de nexo entre las diferentes virtudes, la prudencia viene a ser como el compendio de todas ellas, en línea con lo sostenido por Sócrates y Platón.

Amistad como virtud

Lo primero que sorprende a un lector moderno de los pasajes de la ética aristotélica dedicados a la amistad es el hecho de que consideren ésta una virtud o excelencia del alma, es decir, una cualidad inherente a cada uno de los amigos y no una simple relación o interacción entre ellos: «Pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida» (*Ética nicomáquea*, VIII, 1, 1155a3-4).

> Además, todos decimos que la justicia y la injusticia se manifiestan especialmente en relación con los amigos; y se reconoce que el mismo hombre es a la vez bueno y amigo, y la amistad una cierta propiedad moral. (*Ética eudemia*, VII, 1, 1234b25-28.)

La extrañeza que esa noción de virtud en general y de amistad en particular nos produce obedece a una profunda diferencia de concepción de la psique humana entre nosotros y los antiguos. En efecto, mientras el hombre moderno, tras siglos de revolución copernicana en la consideración de las relaciones yo-mundo, ha acabado —a cambio de convertirlo en centro del sistema— reduciendo el yo a un mero punto de referencia inextenso, sin espesor alguno, y trasladando en consecuencia todo el contenido psicológico (sensaciones, sentimientos, deseos, pasiones) al envolvente corpóreo del yo

(en definitiva, al mundo), los antiguos griegos veían al hombre como un todo integral donde cuerpo y alma se recubrían mutuamente por entero (concepción expresada de manera paradigmática en la caracterización aristotélica del alma como forma del cuerpo).

Semejante yo carece, pues, de todo poder de control sobre el complejo de estructuras psicofísicas a través de las cuales se manifiesta. Las pasiones y los sentimientos se convierten así en fuerzas indomables de cuyo curso desenfrenado al yo sólo le cabe levantar acta diciendo de manera resignada y autoexculpándose: «yo soy así».

El yo implícito en la concepción antigua del ser humano es un yo extenso, estructurado a la vez que estructurante, capaz de actuar sobre el mundo a través del cuerpo al que informa y sobre sí mismo a través de las formas que extrae del mundo. Las pasiones no son sus enemigas sino sus aliadas, y la naturaleza externa de la que ha nacido le suministra la fuerza para engendrar su propia naturaleza interna, su *êthos* o carácter. Es, en suma, un yo creador. Pero no a partir de la nada, al modo del arbitrario (y, en el fondo, autodestructivo) yo nietzscheano, sino a partir de una naturaleza previamente dada.

Es, pues, para ese yo no vacío de los antiguos para quien la amistad constituye, no una mera relación extrínseca con otro (al que siempre cabe culpar en exclusiva de la ruptura de la relación), sino un proceso de reconocimiento del yo en el otro que tiene como consecuencia una remodelación del propio yo. Veámoslo con algo más de detalle.

Tres grados de amistad. No conviene perder de vista que el término griego empleado por Aristóteles, *philía*, no recubre exactamente la extensión de nuestro término «amistad». En rigor, corresponde casi al cien por cien a la acepción más débil y genérica de «amor». No obstante, la mucho menor frecuencia de uso del término «amor» con esa acepción frente a su uso en la acepción más fuerte de «afecto ligado a la atracción sexual» desaconseja recurrir a él como traducción de *philía.*

Distingue Aristóteles tres tipos de *philía*, correspondientes a tres posibles objetos de afecto (designados mediante otras tantas acepciones del término amable, *philetón*), a saber, lo útil *(chrésimon)*, lo agradable o placentero *(hedýs)* y lo bueno *(agathón)*:

> Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables […] y los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren. Así *a*) los que se quieren por interés *(chrésimon)* no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con *b*) los que se aman por placer *(hedonén)*: […] no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es a_1) útil *(chrésimos)* o b_1) agradable *(hedýs).* Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea a_2) utilidad *(agathón)* ya b_2) placer *(hedonén).* Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son a_3) útiles o b_3) agradables el uno para el otro, dejan de quererse. […] Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos *(agathôn)* e iguales en virtud; pues en la medida en que son buenos, de la misma manera *c*) quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la

virtud es algo estable. (*Ética nicomáquea*, VIII, 3, 1156a7-b12.)

Excepto en el caso de a_2, el paralelismo entre los términos de la serie *a* y los de la serie *b* es perfecto. El citado caso a_2 distorsiona parcialmente el esquema porque introduce una variación en la serie *a* que induce a confusión con la serie *c*, a saber, el término *agathón*, común a ambas. Ello refleja el hecho de que dicho término poseía en el griego de la época una acepción corriente que lo asimilaba a *chrésimon* u otros sinónimos de nuestro adjetivo «útil». Esto, que puede parecer un óbice a la claridad del esquema tripartito trazado por Aristóteles, es en realidad, como veremos, de considerable importancia para la correcta interpretación de dicho esquema.

Es obvio que la diferencia esencial se establece entre la serie *c*, la amistad que hace amar al amigo por sí mismo, y el conjunto de las series *a* y *b*, en que ese sentimiento se da por añadidura. Entiéndase bien: lo que esto quiere decir no es que las amistades por utilidad o por placer sean falsas amistades, que carezcan de contenido afectivo y que su naturaleza sea puramente instrumental, como medio para obtener el provecho que se espera del amigo: Aristóteles considera esencial para cualquier tipo de amistad, no sólo para la amistad perfecta, la benevolencia recíproca *(eúnoian)*, «la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno —por causa suya y no de uno mismo—» (*Retórica*, II, 4, 1380b36-37). La relación que hay, pues, entre la amistad del tipo *c* y las de los tipos *a* y *b* no es propiamente la que se daría entre las especies mutuamente excluyentes de un mismo género. En realidad tenemos una única especie, la amistad plena o perfecta (el tipo *c*), de la que participan parcialmente los otros dos tipos. En estos últimos se da la misma actitud básica de amor al amigo como tal, sólo que restringida por el alcance limitado, tanto temporal como cualitativamente, del bien que en él apreciamos. La doble limitación temporal y cualitativa viene impuesta por la naturaleza efímera y parcial de los rasgos del amigo causantes de utilidad o placer, comparados con aquello que es, no ya un rasgo particular de aquél, sino el conjunto de los rasgos definitorios de su modo de ser: el carácter. Pues es en éste, precisamente, donde radica la motivación de la amistad perfecta: «la amistad basada en el carácter es por su naturaleza permanente, como hemos dicho» (*Ética nicomáquea*, IX 1, 1164a12).

Aparece en esta peculiar tripartición de la amistad, al fin y al cabo, la misma estructura asimétrica que caracteriza, según Aristóteles, la relación entre las diversas acepciones del bien: el bien en sentido pleno, o felicidad; el bien en tanto que útil (su acepción más común, que da pie a la intercambiabilidad de ambas nociones en el uso cotidiano, tal como se ha señalado anteriormente), y el bien en cuanto placer, acepción a la que filósofos como Eudoxo y Aristipo otorgaban la primacía. Es obvio que lo útil y lo agradable son partes constitutivas del bien humano completo, junto con la virtud o excelencia del carácter y de la mente: en la suma de esos tres elementos estriba la *eudaimonía* o felicidad. Pero la indudable primacía del bien moral dentro del complejo de bienes integrantes de la *eudaimonía* no implica reducción de ésta a aquél, ni en Aristóteles ni en Platón o el mismo Sócrates (serán los estoicos los primeros en hacer de la excelencia moral el único bien humano, relegando a los otros componentes de la

eudaimonía a meras cosas indiferentes, anticipando así el giro antieudemonista de la moral cristiana y moderna).

La *philía* aristotélica, como el bien, admite un grado de realización máxima en que lo amado en el amigo es el conjunto de sus cualidades entroncadas en una excelencia del carácter y de la mente. Implícitas en ese grado supremo de amistad cabe distinguir sus formas imperfectas, por las que se quiere al amigo de forma no meramente instrumental pero sí centrada en aquellos aspectos de su modo de ser que nos procuran utilidad o placer.

Querer al amigo no es sólo querer el bien que se da en él o de él dimana, sino quererle bien: no sólo admiración o afecto contemplativo, sino también y sobre todo benevolencia *(eúnoia)* o afecto activo. En efecto, el pasaje completo de la *Retórica* arriba citado define así la *philía*:

> […] la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno —por causa suya y no de uno mismo —, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello. (*Retórica*, II, 4, 1380b36-1381a1.)

No podía ser de otra manera tratándose de una virtud, es decir, de una disposición que «lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función *(érgon)*» (*Ética nicomáquea*, II 6, 1106a15-17). La función de la amistad es, pues, querer y hacer el bien al amigo. Sólo que esta fórmula, bajo su aparente obviedad, encierra una dificultad cuya solución exige abandonar la cómoda llanura conceptual de la ética descriptiva para elevarse a las alturas de una fundamentación que bien puede considerarse de carácter metafísico.

Amistad, egoísmo altruista. Toda virtud tiene por objeto la realización de un bien. Pero un bien, se entiende, para el agente virtuoso. La amistad, en cambio, tiene por objeto el bien de otro. Claro que, analizado con cuidado, el criterio para determinar el bien que queremos para los amigos es el mismo que nos sirve para discernir nuestros propios bienes: «En consecuencia, son amigos aquellos que tienen por buenas o malas las mismas cosas […]; pues es forzoso querer para los amigos lo mismo que para uno, de manera que aquel que quiere para otro lo mismo que para sí pone con ello de manifiesto que es amigo suyo» (*Retórica*, II 4, 1381a7-10).

De ahí a la consideración del amigo como una repetición del propio yo no hay más que un paso, que Aristóteles da al menos en cuatro pasajes de sus escritos éticos con seis expresiones similares que, precisamente por ser parecidas pero no idénticas, arrojan luz desde diversos ángulos sobre una única interpretación posible: la afirmación de la reduplicación del propio yo en el amigo:

1) Puesto que estos atributos pertenecen al hombre de bien respecto de sí mismo, y puesto que estar dispuesto para el amigo es como estarlo para uno mismo (ya que el amigo es otro yo), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquellos en quienes se dan estas condiciones. (*Ética nicomáquea*, IX, 4, 1166a29-32.)
2) […] y si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo

es otro yo); entonces, así como la propia existencia es apetecible para cada uno, así lo será también la existencia del amigo, o poco más o menos. (*Ibid.*, IX, 9, 1170b5-8.)

3) Por tanto, hemos de examinar la verdad partiendo de lo que sigue: amigo quiere decir, como indica el proverbio, «otro Heracles», otro yo. Sin embargo, existe una separación y es difícil que surja la unidad. Pero según la naturaleza, la semejanza es muy estrecha, y así, uno se parece a su amigo desde el punto de vista del cuerpo, otro desde el punto de vista del alma y, entre ellos, uno se parece según una parte, y otro, según otra. Con todo, no por ello amigo deja de querer decir algo así como un yo separado. (*Ética eudemia*, VII, 12, 1245a29-35.)

4) Ahora bien, si uno mira a su amigo y advierte qué es y cuáles son sus cualidades, le parecerá —si suponemos que es un íntimo amigo— que es algo así como un segundo yo, como dice el proverbio «éste es otro Heracles». Dado, pues, que conocerse a sí mismo es lo más difícil, como han dicho algunos de los grandes sabios, pero también lo más agradable (pues es agradable verse a sí mismo), no podemos contemplarnos a nosotros por nosotros mismos (el hecho de que no podamos vernos a nosotros mismos lo prueba el que censuremos a otros las mismas cosas que nosotros hacemos sin darnos cuenta; esto ocurre por autocomplacencia o por apasionamiento, que a muchos de nosotros nos ciegan impidiéndonos juzgar rectamente). Al igual, pues, que cuando queremos vernos el rostro lo hacemos mirando un espejo, así también cuando queremos conocernos a nosotros mismos podemos lograrlo mirando al amigo: pues el amigo, como dijimos, es un segundo yo. Así pues, si es agradable verse uno a sí mismo y esto no es posible sin otro que sea amigo, la persona autosuficiente necesitará de la amistad para conocerse a sí misma. (*Gran ética*, II, 15, 1213a10-26.)

Así pues, es el reconocimiento del propio bien (y su consiguiente disfrute) lo que comporta la exigencia de contar con amigos. Y eso incluso cuando uno se dedica al género de vida más autosuficiente concebible: el cultivo del saber teórico. No cabe, pues, ser consecuentemente egoísta, es decir, amar el propio *ego*, sin amigos a los que amar amando en ellos, pero por ellos mismos, las cualidades propias de uno mismo: el egoísmo aristotélico contiene en sí mismo como componente esencial el más acendrado altruismo.

Esto tiene, como anticipábamos más arriba, dos vertientes, una contemplativa y otra activa, unidas por el vértice común del amor al ser. Es este un punto en que no suele insistirse lo suficiente, quizá como consecuencia de un exagerado prurito separatista en el tratamiento del saber práctico como distinto del saber teórico. Veamos, en cambio, la insistencia de los textos de la *Ética nicomáquea* al respecto:

1) Éste [el bueno], en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma; y quiere y practica para sí el bien y lo que parece así (pues es propio del hombre bueno trabajar con empeño por el bien); y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por la mente, en lo cual parece consistir el ser de cada uno), y desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno. Ahora bien, todo hombre desea para sí el bien, y nadie escogería llegar a ser otro y tenerlo todo […], sino siendo lo que es, y parece que todo hombre es esta parte del mismo que piensa o la más importante. (*Ética nicomáquea*, IX, 4, 1166a13-23.)

2) Y si la vida es de por sí buena y agradable (y así lo parece, ya que todos los hombres la desean, y especialmente los buenos y dichosos, pues la vida es más deseable para ellos y la vida más dichosa les pertenece); si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando; y si percibir que sentimos o pensamos es percibir que existimos (puesto que ser era percibir o pensar); y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la

vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que el bien pertenece a uno es agradable); y si la vida es deseable sobre todo para los buenos, porque la existencia es para ellos buena y agradable (ya que se complacen en ser conscientes de lo que es bueno por sí mismo); y si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo es otro yo); entonces, así como la propia existencia es apetecible para cada uno, así lo será también la existencia del amigo, o poco más o menos. Pero el ser es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego debe también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar. Por tanto, si para el hombre dichoso la existencia, que por naturaleza es buena y agradable, es deseable por sí misma, y la existencia del amigo es para él algo semejante, entonces el amigo será también una de las cosas deseables. Pero es preciso que el hombre dichoso posea lo que desea, o, en caso contrario, sentirá la falta de ello. Luego el hombre feliz necesitará amigos virtuosos. (*Ibid.*, IX, 9, 1170a25-b19.)

Hasta aquí la vertiente que hemos llamado contemplativa. En un pasaje del mismo libro IX de la *Ética nicomáquea* situado entre los dos anteriores, expone Aristóteles lo que podríamos considerar la vertiente activa o, mejor, productiva del amor al ser en tanto que raíz última de la amistad (y por ello mismo, tal como dejan claro los textos, de la felicidad sin más). La reflexión surge de la paradoja de que los amigos gocen más de la amistad como bienhechores que como receptores de favores:

3) Los bienhechores quieren y aman a sus favorecidos, aun cuando éstos no son ni puedan serles útiles en el futuro. Y esto es precisamente también lo que ocurre con los artífices: todos aman su propia obra más de lo que serían amados por ella si fuera animada. Quizás esto ocurre especialmente con los poetas, pues aman sobremanera a sus poemas y los quieren como a hijos. Tal, en verdad, parece ser la disposición de los bienhechores; pues el favorecido es como obra de ellos y lo aman más que la obra al que la hizo. La causa de ello es que la existencia es para todos objeto de predilección y de amor, y existimos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar). Y, así, el creador empeñado en su actividad es, en cierto sentido, su obra, y por eso la ama, porque ama el ser. (*Ibid.*, IX, 7, 1167b31-1168a4.)

Queda pues claro que, sobre una base que podríamos considerar metafísica, consistente en postular el amor al ser como trasfondo último de la tendencia al bien, Aristóteles deriva la amistad, o amor al otro, no mediante un simple condicional sino mediante una implicación estricta, del amor propio *(philautía)* constitutivo de la vida del hombre: en efecto, la amistad está contenida implícitamente en la autoestima. Claro que, para que esto no se entienda como una burda reducción de la amistad a la mera instrumentalización de los amigos en provecho propio, conviene aclarar:

4) Justamente, pues, se reprocha a los que son amantes de sí mismos en este sentido. Es evidente, pues, que la mayor parte de los hombres acostumbran a llamar egoístas a los que quieren apropiarse de aquellas cosas; pero si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y, en general, por salvaguardar para sí mismo lo noble, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, pues toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores y favorece la parte más principal de sí mismo, y la obedece en todo. Y de la misma manera que una ciudad y todo el conjunto sistemático parecen consistir, sobre todo, en lo que es su suprema parte, así también el hombre, y un egoísta, en el más alto sentido, es el que ama y favorece esta parte.

> Además, llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia gobierne o no su conducta, como si cada uno fuera su mente, y consideramos acciones personales y voluntarias las que se hacen principalmente con la razón. Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo. Por eso, será un amante de sí mismo en el más alto grado. (*Ibid.*, IX, 8, 1168b22-1169a4.)

En el vértice del amigo convergen, hasta identificarse, la conciencia y la actividad creadora constitutivas de nuestro ser. En efecto, la contemplación descubre en el amigo el valor de nuestras propias cualidades a la vez que, como parte de éstas, el valor de nuestras obras en su favor, lo que no hace sino convertir la contemplación en acción al reforzar nuestra disposición a seguir obrando así, lo que a su vez refuerza de nuevo la conciencia de nuestras cualidades, y así sucesivamente.

Pues bien, de la mano de estas consideraciones sobre la amistad nos lleva Aristóteles a su concepción de la forma de vida más deseable.

Virtud suprema y felicidad

> Siendo esto mismo [el intelecto] divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho. (*Ibid.*, X, 7, 1177a13-18.)

La actividad de aquel que obra conforme a los buenos hábitos adquiridos, siempre que esa actividad virtuosa se dé a lo largo de la mayor parte de su vida, es lo que, según Aristóteles, llamamos felicidad. Y si se puede establecer una gradación entre distintos tipos de felicidad, diríamos que la felicidad completa o perfecta es aquella que se basa en el ejercicio de la virtud más excelente. ¿Cuál es ésta? La virtud propia del entendimiento: la sabiduría, que consiste en la disposición a contemplar las verdades fundamentales de la ciencia y la filosofía. Vida contemplativa que es la más feliz, también, porque es la más autosuficiente, la que menos necesita de los bienes materiales para desarrollarse casi sin interrupción. Vida, en último término, divina, pues la contemplación es la actividad propia de los dioses, y el intelecto, lo «divino en nosotros». Es ésta una idea recurrente en Aristóteles ya desde sus primeros escritos, como demuestran los siguientes pasajes del *Protréptico*, donde se exalta y propone como modelo supremo de vida el del sabio y, consecuentemente, el cultivo de la filosofía:

> Las cosas que sirven de base para nuestra vida, como el cuerpo y las cosas relativas al cuerpo, nos sirven a modo de instrumentos, pero su uso es peligroso, y produce más el efecto contrario en los que los usan indebidamente. Se debe, por tanto, aspirar al conocimiento, adquirirlo y usarlo convenientemente, pues por medio de él tendremos en buen orden todas esas cosas. Debemos, entonces, cultivar la filosofía, si vamos a participar con rectitud en los asuntos públicos y llevar nuestra vida con provecho. (*Protréptico*, fragmento 8.)
>
> De modo que es preciso cultivar los demás bienes en vista de los que nacen en uno mismo, y de ellos, los que hay en el cuerpo en vista de los que hay en el alma, y la virtud en vista de la sabiduría, pues ésta es lo más elevado. (*Ibid.*, fragmento 21.)
>
> Pensar y razonar es, entonces, o la función única o la mejor del alma. Es ahora, pues, una conclusión simple y fácil de deducir para cualquiera que el que piensa correctamente vive mejor, y que el que mejor

> vive de todos es el que alcanza la verdad en mayor grado, y éste es el que sabe y contempla según la ciencia más exacta; y además, en este caso y a estos últimos hay que atribuir la vida perfecta, es decir, a los que saben, a los sabios. (*Ibid.*, fragmento 85.)

El estudio de la felicidad como supremo fin o bien del ser humano, sus características y condiciones, es, pues, el objeto de la ética aristotélica. Pero como quiera que la condición fundamental de la felicidad es la virtud y ésta no se adquiere espontáneamente, sino con ejercicio y esfuerzo, el hombre se ha de dotar de mecanismos que garanticen su adquisición. Éstos no son otros que la educación y las leyes: la primera, para inculcar los hábitos virtuosos; las segundas, para organizar y respaldar a la primera y proteger el ejercicio de la virtud por todos los miembros de la sociedad. De modo que la ética tiene su prolongación natural en la que es propiamente la cima de la filosofía práctica: la política.

Política

A diferencia de Platón, Aristóteles no se propone en sus escritos políticos pergeñar un modelo de sociedad perfecta, lo que a partir del Renacimiento se conocerá como utopía. Muy al contrario, los elementos normativos que aparecen en la *Política* estaban todos ellos vigentes, en mayor o menor grado, en los regímenes políticos existentes en el siglo IV a.C., o lo habían estado en regímenes anteriores.

En realidad, el mérito de Aristóteles estriba en haber descrito con suma perspicacia los rasgos esenciales de los diferentes sistemas políticos, yendo más allá de lo visible para un observador superficial (o para el individuo incapaz de sustraerse críticamente al discurso oficial con el que todo régimen trata de legitimarse).

Ciudad y ciudadano

El tipo de Estado que Aristóteles estudia es la relativamente simple entidad política conocida como *pólis* (literalmente, «ciudadela»), o «ciudad-estado», equiparable en su estructura material a un moderno municipio: un núcleo urbano industrial y comercial y una determinada extensión de terreno agrícola circundante. Lo que define un Estado es el estatuto de sus miembros, los ciudadanos. Y para Aristóteles es ciudadano aquel que posee el derecho de ejercer funciones judiciales y de gobierno en su Estado. Eso es algo que hoy consideraríamos exclusivo de un régimen democrático. Y sin embargo, Aristóteles (como la práctica totalidad de los autores antiguos cuyos textos políticos se han conservado) no consideraba la democracia como el régimen modélico, ni mucho menos.

Tipos de regímenes

Aristóteles presenta una taxonomía de los sistemas políticos con arreglo a un doble criterio: *a*) según quién(es) sea(n) depositario(s) de la soberanía; *b)* según quién(es) sea(n) beneficiario(s) de su ejercicio. El criterio *a* permite distinguir tres casos: 1)

gobierno de un solo individuo; 2) gobierno de unos pocos; 3) gobierno de la mayoría. Pero este criterio de apariencia meramente numérica pronto revela una naturaleza más profunda que hoy bien podríamos denominar de clase. En efecto, Aristóteles se apresura a aclarar que el hecho de que los que ejercen el poder en el supuesto 2 sean una minoría y los contemplados en el caso 3 una mayoría es puramente accidental: lo realmente definitorio es la posición social de los titulares de la soberanía. En otras palabras, el caso 2 es propiamente aquel en que gobiernan los ricos, que de hecho, aunque no de derecho, son una minoría; el 3, aquel en que gobiernan los pobres, que de hecho, aunque no de derecho, son la mayoría.

En cuanto al criterio *b*, los casos posibles son dos: 1) que quien gobierna lo haga en beneficio propio; 2) que lo haga en beneficio de la comunidad. Los regímenes del segundo tipo son todos ellos, independientemente del criterio *a*, justos; los del primer tipo, con igual independencia del criterio *b*, injustos. Combinando ambos criterios, tenemos:

a1-b1:	tiranía	*a1-b2:*	monarquía
a2-b1:	oligarquía	*a2-b2:*	aristocracia
a3-b1:	democracia	*a3-b2:*	república

Interés de clase y bien común

Es obvio, a la vista del cuadro, que el régimen diametralmente opuesto al que suele considerarse el peor de todos, la tiranía, es el que Aristóteles designa de hecho con un término genérico, *politeía*, tradicionalmente vertido por república, que es su homólogo latino, y que propiamente significa Estado o régimen en general. La razón para designarlo con semejante término genérico es que ese régimen, aun teniendo un origen de clase (pues aparece en la toma del poder por los pobres), está plenamente sometido a leyes aceptadas de manera universal, que son las que realmente gobiernan y que, como tales, lo hacen al servicio de toda la *pólis.* Es lógico, por tanto, llamarlo *politeía* o régimen por antonomasia: una democracia moderada en la que los pobres, que son la mayoría (lo cual, por sí solo, ya garantiza el acceso mayoritario a la ciudadanía plena), gobiernan en beneficio de toda la comunidad, absteniéndose, por ejemplo, de expropiar los bienes de los ricos y limitándose a gravarlos con una forma embrionaria de fiscalidad constituida por las llamadas liturgias (contribuciones al gasto público).

La tradición ha visto en el régimen republicano aristotélico una especie de régimen mixto en el que coexistirían elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. Esto es seguramente una mala interpretación debida a la cautela programática de Aristóteles, que, al poner el criterio decisivo para la valoración de un régimen en su grado de dedicación al bien común, parece dispuesto a aceptar gobiernos monárquicos o aristocráticos a condición de que sus titulares actúen con imparcialidad.

En estrecha relación con la dialéctica, pero también con la ética y la política, cabe situar los trabajos de Aristóteles sobre el uso del lenguaje, que conforman lo que la tradición ha designado como *Poética*, o arte de la creación literaria, y *Retórica*, o arte de comunicar de manera convincente.

Por lo que hace a la *Poética*, hay que decir que su influencia ha sido tal que la teoría literaria moderna sigue fiel, en líneas generales, al esquema aristotélico. Conceptos como «mímesis» (o «imitación»), «unidad de acción», «catarsis», «dicción» versus «pensamiento», «peripecia», «nudo» versus «desenlace», la propia noción de «creación literaria» (*poíesis*, de donde «poesía») y su división en distintos «géneros», quedaron acuñados definitivamente en esa breve obra, de la que, por desgracia, sólo se conserva una parte del primero de los dos libros que, según la tradición, la componían: uno consagrado a la tragedia y la epopeya (o género «serio») y otro (perdido) dedicado a la comedia.

Como muestra del rigor conceptual del texto, vale la pena citar la definición que da de la tragedia:

> Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación *[kátharsis]* de tales afecciones. (*Poética*, 6, 1449b24-28.)

La noción de *kátharsis* o *catarsis*, aquí mencionada, es de extrema importancia para la comprensión de los mecanismos psicológicos que subyacen, en general, a la contemplación de la obra de arte, al menos la de carácter *imitativo*. Alude a la presunta liberación («purificación» o «purgación») de determinadas pasiones mediante su representación en la ficción. Y no hay que olvidar que el dominio de las pasiones constituye uno de los pilares de la ética clásica. Lo que muestra la conexión entre la *Poética* y, como veremos, la *Retórica*, por un lado, y la *Ética*, por otro.

No menos decisiva que la de la *Poética* ha sido la impronta dejada por la *Retórica* aristotélica en la conciencia que el ser humano ha ido adquiriendo de la facultad que, según el propio Aristóteles, nos define como especie: el lenguaje.

Aristóteles considera que, en la práctica, la transmisión del conocimiento o la opinión no se sustenta únicamente en los factores lógicos del lenguaje, es decir, en la mera estructura formal de las proposiciones y su concatenación, así como en su relación significativa con las cosas. Hay, además de esos elementos —que en nuestra terminología actual podríamos llamar objetivos— toda una serie de factores subjetivos tanto o más determinantes que los primeros para el logro efectivo de la comunicación. Dice Aristóteles:

> Se persuade por el talante, cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al orador digno de crédito. Porque a las personas honradas las creemos más y con mayor rapidez, en general en todas las cosas, pero, desde luego, completamente en aquellas en que no cabe la exactitud, sino que se prestan a duda; si bien es

> preciso que también esto acontezca por obra del discurso y no por tener prejuzgado cómo es el que habla. Por lo tanto, no es cierto que, en el arte, como afirman algunos tratadistas, la honradez del que habla no incorpore nada en orden a lo convincente, sino que, por así decirlo, casi es el talante personal quien constituye el más firme medio de persuasión. (*Retórica*, I, 2, 1356a5-13.)

Es, pues, la actitud del hablante, su talante *(êthos)*, un factor decisivo a la hora de lograr el asentimiento del oyente. Pero también:

> Se persuade por la disposición de los oyentes, cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos. De esto es de lo que decíamos que únicamente buscan ocuparse los actuales tratadistas. Y de ello trataremos en particular cuando hablemos de las pasiones. (*Retórica*, I, 2, 1356a13-19.)

Sigue la referencia a una tercera forma de persuasión, que es la que solemos considerar normal: la que se produce en virtud de la evidencia (o apariencia) de verdad de lo que decimos. Pero queda claro, por la importancia que concede a las dos primeras formas enunciadas, que Aristóteles confía más en el poder persuasivo de los elementos irracionales que acompañan el discurso. Ello equivale al reconocimiento de un hecho que algunos podrían pensar que constituye un descubrimiento reciente: el valor cognoscitivo de las emociones o pasiones. Por ello sería justo afirmar que la *Retórica* aristotélica es un componente fundamental de lo que podríamos llamar, aunque un tanto anacrónicamente, su teoría psicológica. Frente al menosprecio platónico de la retórica como forma discursiva degradada, Aristóteles procede a su rehabilitación con éxito notable. No en balde esa disciplina, junto con la gramática y la dialéctica, pasó a integrar, en la Antigüedad y hasta bien entrada la Edad Moderna, el bloque de conocimientos básicos tradicionalmente conocido como *trivium.*

CONCLUSIÓN

La obra de Aristóteles representa una de las cumbres del pensamiento humano, no sólo por sus aportaciones originales, sino por la enorme labor de síntesis de las ideas y el saber de su época (y de épocas anteriores) que llevó a cabo. La propia obra de Platón, a quien se puede adjudicar, como decíamos al principio, el mérito de haber planteado todas las grandes preguntas que la filosofía ha tratado luego de responder, habría tenido seguramente un impacto menor en la historia cultural de la humanidad de no haber sido por las críticas y matizaciones que le hizo su principal discípulo y el contraste que la tradición ha ido estableciendo entre los diferentes enfoques que uno y otro filósofo dieron a los mismos problemas.

En general, puede decirse que Aristóteles explicita aquello que en Platón está insinuado. Corre con ello el riesgo de un mayor compromiso conceptual y una mayor exposición a la crítica. El pensamiento de Platón dispone de una segunda trinchera a la que retirarse en caso de ataque: la que le brinda su profusa utilización de alegorías y mitos de los que cabe siempre más de una interpretación.

Aristóteles, en cambio, presenta sus ideas sin ropaje literario, poniéndolas a merced del escrutinio dialéctico más descarnado. Su única protección es una terminología mucho más rigurosa y sistemática, que da forma definida a lo que en Platón a menudo se presenta con contornos imprecisos.

La principal aportación aristotélica tiene lugar, como hemos dicho, en el campo de la ciencia natural, especialmente en el estudio de los seres vivos. Pero no son menos importantes sus contribuciones al estudio de las formas del discurso comunicativo (retórica), la creación literaria (poética), la formalización del razonamiento (lógica) y la filosofía práctica (ética y política). Los elementos teóricos generales que subyacen a todas esas disciplinas son los recogidos en su *Metafísica*, que no en vano es, de todas sus obras, la más leída y glosada, a pesar de las dificultades que presenta su heterogénea composición.

Si hubiera que resumir en una frase el sentido de la empresa intelectual aristotélica, bien podría ser ésta, con la que manifiesta su interés por esa ciencia soberana que indaga los primeros principios y causas de todo:

> No la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin. (*Metafísica*, I [A], 2, 982b24-28.)

---

1 O. Hamelin, *El sistema de Aristóteles* [trad. de Adolfo Enrique Jascalevich], Buenos Aires, Estuario, 1946.

2 F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, *A comparison with his Predecessors*, New York, Cornell University Press, 1960.

3 N. Russell Hanson, *Constelaciones y conjeturas*, Madrid, Alianza, 1978, pág. 103.

4 F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, Institut supérieur de philospophie, 1948.

5 P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* [trad. de Vidal Peña], Madrid, Taurus, 1981.

CRONOLOGÍA

384 a.C.	Aristóteles nace en Estagira, Macedonia, hijo del médico del rey macedonio Amintas III (abuelo de Alejandro Magno) y de Festia, oriunda de Calcis.
366 a.C.	Ingresa en la Academia de Platón en Atenas.
347 a.C.	Abandona Atenas tras la muerte de Platón y se establece en Assos, en Tróade.
345-344 a.C.	Se traslada por un tiempo a Mitilene, en Lesbos, isla de la que era oriundo su colaborador Teofrasto.
343 a.C.	Acude a Pela, capital de Macedonia, para hacerse cargo de la educación de Alejandro, hijo de Filipo, tarea que lleva a cabo en la pequeña localidad de Mieza.
336 a.C.	Regresa a Atenas tras el asesinato de Filipo y el acceso al trono de Alejandro y, con ayuda de Teofrasto, funda una escuela en el barrio del Liceo. A partir de este momento tienen lugar las lecciones aristotélicas en el Liceo que constituyen la mayor parte de la obra conservada del pensador.
323 a.C.	Se marcha de Atenas a la localidad de Calcis, en la isla de Eubea. Muerte de Alejandro.
322 a.C.	Aristóteles muere en Calcis a los 63 años.

GLOSARIO

ABSTRACCIÓN *(aphaíresis)*
Proceso de depuración de las formas una vez captadas por los sentidos y tratadas por la imaginación, que las despoja progresivamente de sus rasgos singulares y culmina en su captación por el entendimiento.

ACCIDENTE O CONCOMITANTE *(symbebekós)*
Característica no esencial de algo.

ACCIÓN *(práxis)*
Proceso originado en el ser humano y cuyos efectos repercuten sobre éste. Es el objeto central de estudio de la ética.

ACTO *(enérgeia/entelécheia)*
Realidad efectiva o plena de algo. Se opone a potencia.

ALMA *(psyché)*
Elemento rector del conjunto (compuesto) del ser humano. Con la excepción del entendimiento, ninguna de sus funciones puede darse independientemente del cuerpo.

ALTERACIÓN *(alloíosis)*
Cambio por el que algo pierde una cualidad para adquirir otra.

AMISTAD *(philía)*
Virtud consistente en la predisposición para hacer el bien a otro ser humano visto como un reflejo del propio yo.

APETITO *(epithymía)*
Tendencia al placer de la parte irracional del alma. La virtud que lo regula es la templanza.

ASERCIÓN *(apóphansis)*
Proposición que pretende corresponder a un estado de cosas real, por lo que es

susceptible de verificación.

BIEN *(agathón)*
El fin u objetivo al que todo ser aspira. Para Aristóteles no hay un único bien común a todos, sino múltiples bienes.

CANTIDAD O CUANTO *(posón)*
Propiedad numerable que no admite grados.

CARÁCTER *(êthos)*
Conjunto de disposiciones y tendencias anímicas, propio de cada ser humano.

CATEGORÍA *(kategoría)*
Cada uno de los tipos de predicados que indican los diferentes sentidos en que se dice que las cosas son, partiendo de la división fundamental entre entidades y propiedades.

CAUSA O PRINCIPIO *(aítion/arché)*
Aquello que explica y da lugar a un hecho o efecto. Pueden ser causas la forma, la materia, el motor (lo que impulsa o produce el efecto) y el fin (aquello hacia lo que tiende el hecho causado).

CIENCIA *(epistéme)*
Saber fundamentado en el conocimiento de las causas o leyes generales que explican un hecho.

CONCLUSIÓN *(sympérasma)*
Proposición obtenida mediante un silogismo.

CONTINUO *(synechés)*
Propiedad de ciertas magnitudes que carecen de separación entre sus partes. Se caracteriza por la infinita divisibilidad de las magnitudes que la poseen.

CONTRADICCIÓN *(antíphasis)*
Relación entre dos proposiciones una de las cuales es la simple negación de la otra.

CONTRARIEDAD *(enantiótes)*
Relación entre dos proposiciones la verdad de una de las cuales excluye la verdad de la

otra; no así en el caso de la falsedad.

CORAJE O IMPULSO *(thymós)*
Impulso agresivo de la parte irracional del alma. En sus formas más intensas recibe el nombre de ira o cólera. La virtud que lo regula es la valentía.

CUALIDAD O CUAL *(poión)*
Propiedad que admite grados.

DEFINICIÓN *(horismós)*
Expresión de los rasgos característicos de una especie, resultante de la combinación de un género con determinada(s) diferencia(s).

DEMOSTRACIÓN *(apódeixis)*
Razonamiento cuyas premisas y conclusión son necesarias. Es propio de la ciencia.

DESEO *(órexis)*
Impulso o tendencia a la obtención de algo previamente representado como apetecible por las facultades cognoscitivas.

DESTRUCCIÓN O CORRUPCIÓN *(phthorá)*
Pérdida de la estructura constitutiva de una cosa. Se contrapone a generación.

DIFERENCIA *(diaphorá)*
Rasgo que permite distinguir una especie de otras dentro de un mismo género.

ELECCIÓN O DECISIÓN *(proaíresis)*
Proceso en el que culmina la deliberación o cálculo de los pros y contras previo a la realización de un acto voluntario. Es el motor de las acciones voluntarias en los seres dotados de inteligencia.

ELEMENTO *(stoicheîon)*
Componente básico de los cuerpos, o forma corpórea más simple.

ENTENDIMIENTO O INTELECTO *(noûs)*
Facultad cognoscitiva que permite captar formas al margen de todo soporte material y contexto particular. Se divide en una faceta pasiva o receptiva *(noûs pathetós)* y una

faceta activa, complementaria de la anterior *(noûs poietikós)*.

ENTIDAD O SUSTANCIA *(ousía)*
Ser propio y definitorio de una cosa dotada de existencia independiente.

ESENCIA O QUÉ-ES-SER *(tò ti ên eînai)*
Forma de ser propia de una cosa, que permite identificarla inequívocamente y sin la que no habría tal cosa.

ESPECIE *(eîdos)*
Cada uno de los grupos en que se divide un género. Corresponde a una determinada forma de ser no reductible a otras.

ÉTER *(aithér)*
Elemento constitutivo de la región celeste del universo. Se caracteriza por su inmunidad a todo cambio que no sea el simple movimiento circular.

EXPERIENCIA *(empeiría)*
Conocimiento resultante de la acumulación de impresiones sensibles, que predispone a una mejor recepción de impresiones ulteriores.

FELICIDAD *(eudaimonía)*
Concreción del bien para el hombre. Consiste en una actividad del alma conforme a la virtud perfecta y a lo largo de una vida completa. No debe confundirse con la dicha, que es la suma de lo anterior más el bienestar material.

FORMA *(eîdos/morphé)*
Estructura constitutiva o esencial de una cosa. Se contrapone a privación y a materia.

GENERACIÓN *(génesis)*
Cambio por el que surge una realidad enteramente nueva (por ejemplo, el nacimiento de un ser vivo). Se contrapone a destrucción.

GÉNERO *(génos)*
Propiedad compartida por varios grupos de individuos, que permite la subdivisión de éstos con arreglo a propiedades contenidas en aquélla.

HÁBITO *(héxis)*
Forma de ser adquirida por el ser humano a partir de la repetición de determinadas acciones, que se acaba incorporando al carácter.

IMAGINACIÓN *(phantasía)*
Facultad intermedia entre los sentidos y el intelecto que reelabora las impresiones recibidas por aquéllos.

IMPLICACIÓN O CONSECUENCIA *(akoloúthesis)*
Relación entre dos proposiciones, una de las cuales está contenida implícitamente en la otra.

INDUCCIÓN *(epagogé)*
Proceso por el que se descubre un rasgo universal a partir de rasgos particulares.

INSTANTE O AHORA *(nûn)*
Límite, carente de duración, entre dos lapsos de tiempo sucesivos, particularmente entre pasado y futuro.

INTUICIÓN O INTELECCIÓN *(noûs/nóesis)*
Captación o comprensión de una forma, al margen del proceso de abstracción o inducción que haya llevado a ella.

LUGAR *(tópos)*
Espacio ocupado por una cosa, determinado por los límites de las cosas que la rodean.

MAGNITUD *(mégethos)*
Todo aquello que tiene partes y es susceptible de medición.

MATERIA *(hýle)*
Elemento constitutivo de algo, considerado al margen de la estructura que adopta. Se contrapone a forma.

MOVIMIENTO O CAMBIO *(kínēsis)*
Estado propio de las cosas cuya realidad estriba precisamente en la pérdida y/o adquisición de esa realidad.

NATURALEZA *(phýsis)*
Conjunto de los seres dotados de movimiento, o su forma propia de ser.

NECESARIO *(anankaîon)*
Aquello cuya realidad se da siempre y no depende de ninguna condición ajena a ella.

NO-SER *(mè ón)*
Ausencia total de realidad. Se contrapone a ser.

PARTICULAR *(katà méros)*
Rasgo universal o común a múltiples individuos pero que no se toma en toda su extensión.

PASIÓN O EMOCIÓN *(páthos)*
Movimiento espontáneo del alma inseparable de la actividad del cuerpo e íntimamente relacionado con las facultades cognoscitivas. Por no ser voluntario, cae fuera de la disyuntiva moral bueno/malo.

PLACER *(hedoné)*
Experiencia obtenida mediante la satisfacción de los deseos. Es un acto simple, y su cualidad no depende de la duración. Culmina y refuerza la actividad que lo produce. No se identifica con el bien sin más, pero es uno de los bienes. No es exclusivamente corporal y acompaña al ejercicio de la virtud.

POSIBLE *(dynatón)*
Aquello cuya realidad no tiene por qué darse siempre y no es incondicionada.

POTENCIA *(dýnamis)*
Estado embrionario, inacabado o de mera posibilidad de algo. Se contrapone a acto.

PREMISA *(prótasis)*
Cada una de las proposiciones de un silogismo que constituyen el antecedente de la conclusión.

PRIVACIÓN *(stéresis)*
Estado de ausencia o pérdida de la estructura constitutiva de algo. Se contrapone a forma.

PROPIO *(ídion)*
Rasgo exclusivo pero no esencial de algo.

PRUDENCIA *(phrónesis)*
Virtud intelectual (o mejor, mixta, intelectual y moral) que predispone a hacer habitualmente las elecciones correctas eligiendo los medios adecuados para la consecución de los fines propuestos.

RAZÓN *(lógos)*
Regla o criterio que sirve para ordenar algo. Aunque suele ser aplicada por la mente, no es propiamente una facultad del alma.

SABIDURÍA *(sophía)*
Máxima virtud intelectual, consistente en la contemplación de las verdades fundamentales. Su ejercicio caracteriza la vida contemplativa, que es el género de vida más perfecto y feliz.

SENTIDO *(aísthesis)*
Capacidad o facultad de captar formas de objetos materiales.

SER O LO-QUE-ES *(ón)*
Hecho o realidad primordial de todas las cosas. Se contrapone a no-ser.

SILOGISMO *(syllogismós)*
Razonamiento por el que se combinan dos proposiciones que poseen un término común para obtener como conclusión una nueva proposición no dada anteriormente.

SINGULAR *(kath'hékaston)*
Sinónimo de «individual», rasgo exclusivo de algo, no atribuible a ninguna otra cosa.

SUSTRATO O SUJETO *(hypokeímenon)*
Lo constituido por una forma, a la que sirve de base o soporte y a la que se contrapone.

TEMPLANZA O SOBRIEDAD *(sophrosýne)*
Virtud moral, o del carácter, que regula el apetito de ciertos placeres corporales huyendo de los extremos de la intemperancia y la insensibilidad (aunque se opone más bien a la primera).

TIEMPO *(chrónos)*
Propiedad del movimiento que permite distinguir en él diferentes fases o momentos.

UNIVERSAL *(kathólou)*
Sinónimo de «común», rasgo propio de las formas una vez despojadas por el entendimiento de sus rasgos particulares, que las hace atribuibles a múltiples individuos.

VALENTÍA O FORTALEZA *(andreía)*
Virtud moral que regula los impulsos del coraje entre los extremos de la temeridad y la cobardía (aunque se opone más bien a la segunda).

VICIO *(kakía)*
Hábito opuesto a la virtud.

VIRTUD O EXCELENCIA *(areté)*
Hábito consistente en la disposición a actuar manteniendo un equilibrio entre las diversas tendencias del carácter con arreglo a la recta razón. Se opone al vicio.

VOLUNTAD O QUERER *(boúlēsis)*
Deseo motivado racionalmente.

VOLUNTARIO *(hekoúsion)*
Acto cuya causa está en uno mismo, se realiza conscientemente y no viene impuesto por una fuerza ajena.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

BEKKER, I., H. BONITZ, O. GIGON (EDS.), *Aristotelis opera*, 5 vols., Berlín, De Gruyter, 1831-1987.

DIDOT, F. (ED.), F. DÜBNER (TRAD.) (1883-1889), *Aristotelis opera omnia, graece et latine*, 5 vols., 2.ª ed., Hildesheim, Olms, 1973.

TRADUCCIONES

Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural [introducción, traducción y notas de E. La Croce y A. Bernabé Pajares], Madrid, Gredos, 1987.

Acerca del alma [introducción (general y a la obra en cuestión), traducción y notas de T. Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 1978.

Acerca del cielo. Meteorológicos [introducción, traducción y notas de M. Candel], Madrid, Gredos, 1996.

Categorías. De interpretatione/Porfirio: Isagogé [introducción, traducción y notas de A. García Suárez, L. M. Valdés Villanueva y J. Velarde Lombraña], Madrid, Tecnos, 1999.

Constitución de los atenienses [ed. bilingüe; trad. de A. Bernabé], Madrid, Abada, 2005.

Constitución de los atenienses [introducción, traducción y notas de M. García Valdés], Madrid, Gredos, 1984.

Ética Nicomáquea. Ética Eudemia [traducción y notas de J. Pallí Bonet, introducción de E. Lledó], Madrid, Gredos, 1985.

Ética Eudemia [ed. bilingüe, versión de A. Gómez Robledo], México, UNAM, 1994.

Ética a Nicómaco [trad. de M. Araujo y J. Marías], 6.ª ed. bilingüe, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Ética a Nicómaco [introducción, traducción y notas de J. L. Calvo Martínez], Madrid, Alianza, 2001.

Física, 3 vols. [traducción y comentarios de M. D. Boeri y A. Vigo], Buenos Aires, Biblos, 1993, 1995, 2003.

Física [ed. bilingüe; trad. de J. L. Calvo Martínez], Madrid, CSIC, 1996.

Física [ed. bilingüe; trad. de U. Schmidt Osmanczik], México, UNAM, 2001.

Fragmentos [introducción, traducción y notas de A. Vallejo Campos], Madrid, Gredos, 2005.

Historia de los animales [ed. de J. Vara Donato], Madrid, Akal, 1990.

Investigación sobre los animales [introducción, traducción y notas de J. Pallí Bonet], 2.ª ed., Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.

La constitución de Atenas [ed. bilingüe; edición, traducción y estudio preliminar de A. Tovar], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2000 (1.ª ed., 1948).

Las categorías [ed. bilingüe; introducción, traducción, notas e *index graecus translationis* por H. Giannini y M. I. Flisfisch], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1988.

Los meteorológicos [introducción, traducción y notas de J. L. Calvo Martínez], Madrid, Alianza, 1996.

Metafísica [2.ª ed. trilingüe a cargo de V. García Yebra], Madrid, Gredos, 1982.

Metafísica [introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 1994.

Metafísica [introducción, traducción y notas de M. L. Alía Alberea], Madrid, Alianza, 2008.

Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales [introducción, traducción y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel], Madrid, Gredos, 2000.

Parva naturalia [introducción, traducción y notas de J. A. Serrano], Madrid, Alianza, 1993.

Poética [trad. de V. García Yebra], 2.ª ed. trilingüe, Madrid, Gredos, 1992.
Poética [introducción, traducción y notas de A. Villar Lecumberri], Madrid, Alianza, 2004.
Política [trad. de J. Marías y M. Araujo], Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
Política [introducción, traducción y notas de C. García Gual], Madrid, Tecnos, 2004.
Política [introducción, traducción y notas de M. García Valdés], Madrid, Gredos, 1988.
Política [introducción, traducción y notas de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo], Buenos Aires, Losada, 2004.
Política [trad. de Pedro Simón Abril], Zaragoza, 1584; reedición de Antonio Alegre Gorri, Barcelona, Orbis, 1985.
Protréptico. Una exhortación a la filosofía [ed. bilingüe; trad. de C. Magino Rodríguez], Madrid, Abada, 2006.
Reproducción de los animales [introducción, traducción y notas de E. Sánchez], Madrid, Gredos, 1994.
Retórica [texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Tovar], 4.ª ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
Retórica [introducción, traducción y notas de A. Bernabé], Madrid, Alianza, 1998.
Retórica [introducción, traducción y notas de Q. Racionero], Madrid, Gredos, 1990.
Sobre las líneas indivisibles. Mecánica [introducción, traducción y notas de P. Ortiz García], Madrid, Gredos, 2000.
Tratados de lógica (Órganon), 2 vols. [introducción, traducción y notas de M. Candel], Madrid, Gredos, 1982, 1988.

OBRAS SOBRE ARISTÓTELES

ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles* [trad. de F. Bravo], Caracas, Monte Ávila, 1984.
ALSINA, J., *Aristóteles. De la filosofía a la ciencia*, Barcelona, Montesinos, 1986.
ÁLVAREZ GÓMEZ, A., R. MARTÍNEZ CASTRO (COMPS.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 1998.
BARNES, J., *Aristóteles*, Madrid, Cátedra, 1999.
____, *Conversaciones con Aristóteles*, Barcelona, Paidós, 2008.
BARREAU, H., *Aristote pour aujourd'hui et pour demain*, Chennevières-sur-Marne, Dianoïa, 2008.
BOUTROUX, É., *Leçons sur Aristote*, 2.ª ed., París, Éditions Universitaires, 1990.
BRENTANO, F., *Aristóteles* [trad. de M. Sánchez Barrado], 2.ª ed., Barcelona, Labor, 1983.
BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo* [traducción y prólogo de M. Candel], Barcelona, Paidós, 1992.
CALVO, T., *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 1996.
CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 3.ª ed., Nueva York, Russell & Russell, 1962.
DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* [trad. de B. Navarro], 2.ª ed., México, UNAM, 1990.
FEMENÍAS, M. L., *Cómo leer a Aristóteles*, Madrid, Júcar, 1994.
HAMELIN, O., *El sistema de Aristóteles* [trad. de Adolfo Enrique Jascalevich], Buenos Aires, Estuario, 1946.
JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* [trad. de J. Gaos], 7.ª reimpr., México, FCE, 2002.
MCKEON, R. P., *Introduction to Aristotle*, Nueva York, The Modern Library, 1992.
MOREAU, J., *Aristóteles y su escuela* [trad. de M. Ayerra], Buenos Aires, Eudeba, 1995.
MOSTERÍN, J., *Aristóteles (Historia de la Filosofía. 4)*, Alianza, Madrid, 1984.
QUILES, I., *Aristóteles. Vida, escritos, doctrina*, Buenos Aires, Espasa-Calpe (Austral), 1944.
RASHED, M., *L'héritage aristotélicien*, París, Les Belles Lettres, 2007.
ROSS, W. D., *Aristotle*, 8.ª ed., Londres, Methuen, 1974.
SINACEUR, M. A. (COMP.), *Aristote aujourd'hui*, 2.ª ed., París, Érès-Unesco, 1988.
____ (COMP.), *Penser avec Aristote*, París, Érès-Unesco, 1991.
____, *Necesidad, causa y culpa. Perspectivas sobre la filosofía de Aristóteles*, México, UNAM, 2003.
THIEBAUT, C., *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988.

PROTRÉPTICO
UNA EXHORTACIÓN A LA FILOSOFÍA

Traducción y notas de
CARLOS MEGINO RODRÍGUEZ

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción sigue la edición de I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An attempt at Reconstruction*, Göteborg/Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1961. A diferencia de aquél, se han incluido entre los fragmentos 43a, 52a, 56a, 56b, 105a, 107a, 107b algunos otros que, sin ser extractos literales, están inspirados o son reminiscencias de la obra aristotélica y que Düring incluye entre los textos relacionados; se añade en un apéndice aquellos fragmentos que anteriores editores sí han considerado derivados del *Protréptico* pero que, por diferentes motivos, no son directamente adscribibles a éste o no está clara su relación con la obra de Aristóteles.

Se sigue la costumbre de Düring de enmarcar entre 〈 〉 aquellos pasajes del propio texto del *Protréptico* que ofrecen evidencias de ser interpolaciones, añadidos o reelaboraciones de Jámblico.

A Temisonte

FRAGMENTOS

1

Protréptico de Aristóteles, que éste escribió a Temisonte, el rey de los chipriotas, diciendo que nadie tenía más cualidades para cultivar la filosofía; y es que, en efecto, éste tenía una enorme riqueza, de modo que podía gastar en estas cosas, y además gozaba de estimación.[1]

2

〈El amor por los bienes externos〉 les impide hacer alguno de los deberes que se han propuesto. Por eso, se debe evitar la desgracia que vemos en esos hombres y pensar que la felicidad no depende tanto de poseer muchos bienes como del estado en que se encuentra el alma. Pues nadie diría que es dichoso el cuerpo adornado con un vestido reluciente, sino el que tiene salud y se halla en buen estado, aun cuando no tenga ninguna de las cosas que acabamos de mencionar; y del mismo modo, si un alma ha sido educada, a tal alma y a tal hombre habría que llamarlo feliz, no al que está espléndidamente provisto de cosas externas, no siendo él mismo de ninguna valía.[2] Como tampoco pensamos que sea de algún valor un caballo tal que, aun teniendo bridas de oro y un lujoso arnés, sea vulgar, sino que alabamos más al que se halla en buenas condiciones.

3

Además de lo dicho, ocurre a quienes no tienen ninguna valía que, cuando alcanzan a poseer una fortuna, consideran sus posesiones incluso más valiosas que los bienes del alma, y eso es lo más infame de todo. Pues igual que resultaría ridículo que alguien fuera inferior a sus sirvientes, se ha de considerar miserables del mismo modo a quienes les resulta más valiosa su hacienda que su propia naturaleza.[3]

4

Y esto es verdaderamente así, pues, como dice el proverbio, la saciedad cría insolencia,[4] y la incultura con poder, insensatez. En efecto, para quienes tienen en mal estado las cosas del alma no son bienes ni la riqueza, ni la fortaleza, ni la belleza, sino que cuanto

mayor es el exceso en que poseen estas condiciones, tanto más intensa y frecuentemente trastornan a su propietario, si no van acompañadas de sabiduría.[5] Pues «al niño, ningún cuchillo»,[6] es decir, no entregar el poder a los viles.

5

Y todos coincidirán en que la sabiduría surge de aprender e indagar aquellas cosas cuya posibilidad 〈de ser aprendidas e indagadas〉 la ha otorgado la filosofía, de modo que hay que cultivar la filosofía inexcusablemente…[7]

6

… se denomina «cultivar la filosofía» tanto a examinar esto mismo, si es menester cultivar la filosofía o no, como a dedicarse a la especulación filosófica.

7[8]

[Y puesto que dialogamos con hombres y no con los que tienen en posesión una suerte de vida divina,[9] se deben mezclar tales exhortaciones con las invitaciones a la vida pública y activa. Digamos, pues, lo siguiente.]

8

[Las cosas que sirven de base para nuestra vida, como el cuerpo y las cosas relativas al cuerpo, nos sirven a modo de instrumentos, pero su uso es peligroso, y produce más el efecto contrario en los que los usan indebidamente. Se debe, por tanto, aspirar al conocimiento,[10] adquirirlo y usarlo convenientemente, pues por medio de él tendremos en buen orden todas esas cosas. Debemos, entonces, cultivar la filosofía, si vamos a participar con rectitud en los asuntos públicos y llevar nuestra vida con provecho.][11]

9

Hay, además, unas ciencias que producen cada uno de los beneficios de la vida y otras que se sirven de las primeras; hay unas subordinadas y otras directivas; y en estas últimas reside, como si tuvieran más capacidad rectora, lo que es realmente bueno. Por tanto, si sólo la ciencia que tiene la rectitud de juicio, que usa la razón y que estudia la totalidad del bien, que es la filosofía, puede por naturaleza[12] servirse de todas 〈las demás ciencias〉 y dirigirlas, hay que cultivar la filosofía de cualquier modo, puesto que sólo la

filosofía contiene en sí el recto juicio y una sabiduría[13] directriz infalible.[14]

10

[Comenzando desde el principio, desde el propósito de la naturaleza, procedamos con la invitación misma ⟨a la filosofía⟩ del modo siguiente.]

11

De las cosas que se generan, unas nacen de una planificación y de un arte,[15] como una casa o una nave (pues un arte y una planificación es causa de estas dos cosas), mientras que otras no nacen en virtud de ningún arte, sino por naturaleza; en efecto, la naturaleza es causa de animales y plantas, y todas las cosas de esta clase nacen conforme a la naturaleza.[16] Sin embargo, algunas también surgen por azar, pues de cuantas no nacen ni por arte ni por naturaleza ni por necesidad, la mayoría decimos que surgen por azar.[17]

12

De hecho, de las cosas que surgen por azar, ninguna se genera para algo, ni tiene una finalidad, pero en las que nacen del arte sí hay una finalidad y un para qué[18] (pues el que posee el arte siempre te dará razón de por qué y para qué escribió), y este para qué es mejor que lo generado por su causa.[19] Hablo de cuantas cosas el arte es, en su naturaleza, causa por sí mismo y no por accidente: pues podemos considerar legítimamente a la medicina más como ⟨causa⟩ de la salud que de la enfermedad, y a la arquitectura como ⟨causa⟩ de la casa, pero no de su derribo.[20] Por tanto, todo lo que es obra del arte, se genera para algo, y es esta finalidad suya lo mejor, mientras que lo que es obra del azar no se genera para ningún fin. Pues podría resultar del azar incluso algo bueno, pero por su relación con el azar y en tanto que resulta de éste, no es bueno, sino que lo generado por azar es siempre algo indeterminado.[21]

13

Sin embargo, lo que es conforme a la naturaleza se genera para algo, y está constituido siempre para algo mejor o igual a lo que es obra del arte; pues la naturaleza no imita al arte, sino éste a la naturaleza, y existe para auxiliar a la naturaleza y suplir sus deficiencias.[22] En efecto, la naturaleza parece ser capaz de completar por sí misma y sin precisar de ayuda algunas cosas, pero otras ⟨parece completarlas⟩ con dificultad o ser del todo incapaz de hacerlo, como por ejemplo, en relación con las germinaciones: algunas

semillas germinan sin cultivo, ciertamente, cualquiera que sea la tierra en que caigan, mientras otras precisan además del arte agrícola; y de forma semejante ocurre entre los animales: algunos alcanzan la plenitud de su naturaleza por sí mismos, mientras que el hombre precisa de muchas artes para su supervivencia, tanto en su nacimiento, primero, como de nuevo en su posterior crianza.[23]

14

Si el arte, pues, imita a la naturaleza, de ésta proviene para las artes que toda su producción se genere para algo. En efecto, podemos admitir que todo lo que se genera con éxito, se genera para algo. Ahora bien, lo que se genera con belleza, se genera con éxito; y lo que es generado o se genera, si es generado o ha sido generado todo ello conforme a la naturaleza, lo es con belleza, si es que, en efecto, lo que es contrario a la naturaleza es vil y 〈opuesto a lo que es conforme a la naturaleza〉. Así pues, la generación 〈conforme a la naturaleza〉 se produce para algo.[24]

15

Y esto lo puede ver cualquiera también en cada una de las partes que nos constituyen: por ejemplo, si observas el párpado, puedes ver que no se ha formado sin razón, sino para auxilio de los ojos, a fin de procurarles descanso y de apartar las cosas que entorpecen la vista. Por tanto, lo mismo es aquello para lo cual algo se ha generado y aquello para lo cual debe generarse: por ejemplo, si una nave debía construirse para el transporte por mar, por esa razón también es por la que ha sido construida.[25]

16

Además, los animales están entre los seres nacidos por naturaleza y conforme a ella,[26] si no todos,[27] al menos los mejores y más perfectos; pues nada importa si alguien piensa que la mayoría de ellos han sido generados contra la naturaleza por alguna degeneración y vicio.[28] Y el hombre es el más perfecto de los animales de aquí,[29] de modo que resulta evidente que ha sido generado por naturaleza y conforme a ella.[30]

17

Por tanto, si el fin de cada cosa es siempre mejor 〈que la cosa misma〉 (pues todas las cosas que se generan, se generan para un fin, y aquello para lo que 〈se generan〉 es mejor e incluso lo mejor de todas las cosas), y el fin conforme a la naturaleza es lo que,

en la generación, es por naturaleza lo último en realizarse cuando la generación es llevada a cumplimiento sin interrupción, entonces, lo relativo al cuerpo alcanza primero su fin en los hombres, y después lo relativo al alma, y el fin de lo que es mejor es siempre, de algún modo, posterior en la generación;[31] luego el alma es posterior al cuerpo, y la sabiduría, la última de las facultades del alma, pues vemos que ella es por naturaleza lo último que se genera en los hombres, y, por eso, es el único de los bienes que reivindica la vejez;[32] entonces, una cierta sabiduría es nuestro fin conforme a la naturaleza, y ser sabios lo último para lo cual hemos nacido. Así pues, si hemos nacido, es evidente que también existimos para saber y aprender algo.[33]

18

¿Cuál de las realidades, entonces, es ésa para la que la naturaleza y la divinidad[34] nos criaron? Preguntado esto a Pitágoras, respondió: 〈nos criaron〉 «para contemplar el cielo», y solía decir que él mismo era un contemplador de la naturaleza y que para eso había venido a la vida.[35]

19

Y también Anaxágoras, al ser preguntado para qué elegiría alguien nacer y vivir, dicen que respondió a la pregunta: «para contemplar el cielo y las cosas que hay en él, los astros, la luna y el sol»,[36] como si todas las demás realidades no fueran de ningún valor.

20

Entonces, y según este argumento al menos, Pitágoras dijo con razón que todo hombre ha sido creado por la divinidad[37] para conocer y contemplar. Pero que lo conocido sea el mundo o algún otro ser natural,[38] habrá quizá que indagarlo más tarde; ahora nos es suficiente en principio con esto: si, en efecto, la sabiduría es fin conforme a la naturaleza, lo mejor de todo será ser sabio.

21

De modo que es preciso cultivar los demás bienes[39] en vista de los que nacen en uno mismo, y de ellos, los que hay en el cuerpo en vista de los que hay en el alma, y la virtud en vista de la sabiduría, pues ésta es lo más elevado.[40]

22

[Al mismo fin[41] lleva también la siguiente argumentación.]

23

La naturaleza toda, como si estuviera dotada de razón, nada hace al acaso, sino todo en vista de algo, y, desterrando lo casual, vela más por el para qué que las artes, ya que las artes son 〈como sabemos〉[42] imitaciones de la naturaleza. Y dado que el hombre está compuesto, por naturaleza, de alma y cuerpo, y dado que el alma es mejor que el cuerpo y está siempre lo peor al servicio de lo mejor, también el cuerpo ha de estar en función del alma. Y dado que una parte del alma está 〈como sabemos〉 dotada de razón, y la otra, que es inferior, no lo está, entonces la parte irracional está en función de la racional. Y como es en esta parte donde se halla el entendimiento, entonces la demostración nos fuerza a la conclusión de que todo está en función del entendimiento.

24

Ahora bien, las intelecciones son actos del entendimiento, es decir, son visiones de las cosas inteligibles, del mismo modo que ver las cosas visibles es acto de la vista.[43] Por tanto, todas las cosas deseables para el hombre lo son en función de la intelección y del entendimiento, si es que, efectivamente, las demás cosas son deseables en función del alma, el entendimiento es la mejor de las partes del alma, y están las demás cosas constituidas en vista de lo mejor.

25

Por otro lado, y entre los pensamientos, son libres 〈como sabemos〉 los que son deseables por ellos mismos,[44] y semejantes a esclavos los que hacen descansar[45] el conocimiento en otras cosas. En todos los casos, es superior lo que es por causa de sí mismo que lo que es por causa de otro, ya que también lo que es libre es superior a lo que no es tal.

26

Así, cuando las acciones son instrumento del pensamiento, aunque el que actúa anteponga su provecho y se conduzca en consecuencia, sin embargo obedece a aquél, aun cuando[46] necesite que el cuerpo le sirva y se halle incluso expuesto al azar; † por encima de estas cosas, realiza las acciones de las que el entendimiento[47] es dueño,

incluso la mayoría 〈que se realizan〉 por medio del cuerpo[48] †.

27

De este modo, los pensamientos que son deseables por la sola y pura contemplación, son superiores y de más valor que los empleados para otras cosas. Las contemplaciones son valiosas por sí mismas y además es deseable en ellas la sabiduría propia del entendimiento, mientras que las[49] dependientes de la sensatez[50] son deseables por las acciones 〈que de ellas derivan〉, de modo que lo bueno y valioso se halla en las contemplaciones dependientes de la sabiduría, no ciertamente en unas contemplaciones cualesquiera. [En efecto, no toda comprensión[51] es valiosa sin más, sino que sólo la comprensión del que es sabio gobernando y la que tiene por objeto el principio del universo podría considerarse con propiedad próxima a la sabiduría.]

28

El hombre, pues, despojado de sensación y de entendimiento, se vuelve semejante a una planta; despojado sólo de entendimiento, se embrutece; mas despojado de irracionalidad, pero manteniendo el entendimiento, se iguala a la divinidad.

29

Pues lo que nos diferencia del resto de los animales, brilla sólo en esa clase de vida,[52] en la que no hay nada casual y que no tenga gran valor. Hay en ellos, ciertamente, algunas pequeñas chispas de razón y de conocimiento,[53] pero éstas son del todo carentes de sabiduría contemplativa, [de la que sólo participan los dioses],[54] del mismo modo que el hombre queda inmediatamente detrás de muchos animales en lo que toca a precisión y fuerza de sensaciones e impulsos.[55]

30[56]

[Esa 〈vida〉 es, realmente, el único bien inalienable que —se coincide en ello— el concepto de bien incluye, ya que en esta clase de vida el hombre virtuoso no se supedita de ningún modo a los vaivenes del azar, sino que se libera en la mayor medida posible de todo lo sometido a él. Por tanto, se puede tener confianza si se persevera en esta clase de vida con plena convicción.]

31[57]

[Además, puesto que todos preferimos lo posible y lo útil, hay que demostrar que ambas propiedades se dan en la filosofía, y que la dificultad de su adquisición es menor que la importancia de su utilidad, pues todos nos esforzamos con más gusto por conseguir lo más fácil.]

32

Que somos, pues, capaces de adquirir las ciencias referentes a las cosas justas y provechosas, y además, las referentes a la naturaleza y al resto de la realidad,[58] es fácil demostrarlo.[59]

33

En efecto, siempre son mejor conocidas las cosas anteriores que las posteriores y las de naturaleza mejor que las de naturaleza peor. Pues la ciencia se ocupa más de las cosas definidas y ordenadas que de las contrarias, y más de las causas que de los efectos. Y es que los bienes son más definidos y ordenados que los males, al igual que lo es el hombre cabal respecto del hombre vil, pues es necesario que la diferencia entre contrarios sea la misma.[60] Además, son causa las cosas anteriores en mayor medida que las posteriores, pues si se suprimen aquéllas, se suprimen las cosas que deben a ellas su entidad, como las líneas 〈si son suprimidos〉 los números, las superficies si lo son las líneas, los sólidos si las superficies, y las denominadas «sílabas» si lo son las letras.[61]

34

De modo que, si el alma es mejor que el cuerpo —pues es de naturaleza más imperativa—, y respecto del cuerpo hay artes y saberes como la medicina y la gimnástica —pues las consideramos ciencias y afirmamos que algunos las poseen— es evidente que también hay una disciplina y un arte para el alma y sus virtudes, y que somos capaces de adquirirlos, si también lo somos respecto de cosas de las que nuestra ignorancia es mayor y que son más difíciles de conocer.[62]

35

Igualmente ocurre respecto de las cosas relativas a la naturaleza, pues es más necesario que haya un conocimiento de las causas y de los elementos antes que de los seres que les suceden, ya que éstos no están por naturaleza entre los seres supremos ni derivan de

ellos los primeros principios, sino que de éstos y por medio de éstos se generan y se componen manifiestamente los otros.[63]

36

Pues bien, si el fuego, el aire, el número y algunas otras realidades naturales[64] son causas y principios de las demás cosas, conocer algo de éstas resulta imposible si aquéllos se ignoran, pues ¿cómo podría reconocer alguien una palabra si desconoce las sílabas, o conocer éstas si no sabe nada de las letras?

37

Respecto de que hay una ciencia de la verdad y de la virtud del alma, y de que somos capaces de adquirir estas cosas, quede dicho esto por nuestra parte.

38

Pero que 〈la sabiduría〉 es el mayor de los bienes y más provechoso que cualquiera de los restantes, queda claro de lo siguiente: todos coincidimos en que debe imperar el más virtuoso y el de naturaleza más capaz, pero que sólo la ley que impera debe ser soberana, la cual es una forma de sabiduría, además de expresión de ésta.

39

Asimismo, ¿qué modelo o ejemplo más exacto tenemos de lo que son los bienes que el sabio? Pues cuantas cosas elige éste, cuando las elige conforme a su conocimiento,[65] son bienes y sus contrarias, males.

40

Ahora bien, puesto que lo que prefieren todos en mayor medida son las cosas concordantes con sus propios modos de ser —esto es, el justo, vivir según la justicia; el que tiene hombría, 〈vivir〉 conforme a su hombría; y el prudente, tener prudencia—, del mismo modo, es evidente también que el sabio preferirá, sobre todo, tener sabiduría, pues ésta es la función 〈propia〉 de esa facultad. Por tanto, es patente que la sabiduría es el más importante de los bienes, según el juicio de más autoridad.[66]

41

Se puede observar lo mismo de forma aún más reconocible en lo siguiente: tener sabiduría y conocimiento es deseable en sí mismo para los hombres —pues no es posible vivir como hombres sin ambas cosas—, y es útil para la vida, pues nada bueno nos ocurre que no se realice tras haberlo razonado y producido según la sabiduría.[67] [Y ciertamente, ya consista el vivir feliz en tener gozo, en poseer la virtud o en la sabiduría, hay que cultivar la filosofía en todos estos supuestos, pues éstos nos ocurren en mayor medida y de forma clara, a través del cultivo de la filosofía.]

42

Pero pretender que de toda ciencia resulte algo distinto ⟨de ella misma⟩ y que ésta deba ser útil es propio del que ignora por completo cuánto separa en origen a las cosas buenas de las necesarias, pues se diferencian en grado sumo.[68] En efecto, a las cosas que queremos[69] en virtud de otras, y sin las cuales es imposible vivir, se les debe llamar «necesarias» y «concausas»,[70] mientras que las que ⟨queremos⟩ por ellas mismas sin que de ellas se siga ninguna otra cosa, ⟨las llamamos⟩ con propiedad «buenas».[71] Y es que esto no es deseable por aquello, y aquello en virtud de otra cosa, y prosiguiendo así hasta llegar al infinito, sino que ⟨la serie⟩ se detiene en algún punto.[72] Es ya, por tanto, del todo ridículo demandar de cada cosa otro provecho más allá de la cosa misma, y preguntar: «¿qué provecho, entonces, tiene para nosotros?» y «¿qué utilidad tiene?». Pues en verdad, como decimos, quien habla así no parece ser el que conoce lo bello y lo bueno ni el que distingue la causa de la concausa.[73]

43

Se podría ver que lo que decimos es ante todo la verdad si alguien nos condujera con el pensamiento hasta las Islas de los Bienaventurados, pues allí no puede haber necesidad de nada, ni provecho de ninguna otra cosa; sólo queda pensar y contemplar, lo que incluso ahora[74] llamamos precisamente una vida libre. Y si esto es verdad, ¿cómo no se avergonzaría con justicia cualquiera de nosotros que, teniendo la facultad de vivir en las Islas de los Bienaventurados, fuera incapaz de hacerlo por culpa propia? Por tanto, no es despreciable la recompensa que reciben los hombres de la ciencia, ni es tampoco pequeño el bien que proviene de ella, pues, según afirman los sabios entre los poetas,[75] así como recibimos en el Hades los dones de la justicia, así también, como es de suponer, recibiremos los de la sabiduría en las Islas de los Bienaventurados.

43a[76]

Cicerón, *Hortensio*, frag. 110 Grilli = San Agustín, *Sobre la Trinidad*, 14, 9, 12: Disertando Tulio [Cicerón] en su diálogo *Hortensio*, dice: «Si nos fuera permitido, cuando nos marchemos de esta vida, llevar una vida inmortal en las Islas de los Bienaventurados tal como nos cuentan las leyendas, ¿qué necesidad tendríamos de la elocuencia —si no habría juicios— o incluso de las virtudes mismas? En efecto, no necesitaríamos la fortaleza, al no estar expuestos al trabajo o al peligro; ni la justicia, pues no habría nada ajeno que pudiera apetecerse; ni templanza que dominara deseos que no existirían. Ni siquiera necesitaríamos prudencia, al no estar expuestos a la elección entre bienes y males. Por tanto, seríamos bienaventurados con una sola cosa: el conocimiento de la naturaleza y la ciencia en virtud de la cual 〈sabemos que〉 sólo ha de ser alabada la vida de los dioses. De lo cual puede deducirse que las demás cosas están sujetas a la necesidad, y sólo ésta a la voluntad». Así pues, el gran orador, cuando propagaba la filosofía —repitiendo la que había recibido de los filósofos y exponiéndola de forma brillante y atractiva—, dijo que sólo en esta vida, que vemos llena de miserias y errores, son necesarias las cuatro virtudes sin excepción.

44

No es nada extraño, pues, que 〈la sabiduría〉 no se revele como útil ni provechosa, pues no pretendemos que sea provechosa, sino buena, ni tampoco conviene que sea preferida por otra causa sino por ella misma. Pues igual que viajamos a Olimpia por el espectáculo mismo, aun cuando nada más vaya a haber fuera de él —pues su misma contemplación es mejor que numerosas riquezas—, y no contemplamos las Dionisias[77] para conseguir algo de los actores, sino que incluso los pagamos, y preferiríamos muchos otros espectáculos en lugar de numerosas riquezas, así también hay que estimar más la contemplación del universo que todas las cosas tenidas por útiles. Y es que, desde luego, no es correcto viajar con mucho esfuerzo para ver a unos hombres imitando a mujeres y esclavos, y a otros luchando y corriendo, y luego no creer que se debe contemplar la naturaleza y la verdad de las cosas sin compensación.

45[78]

[Así pues, avanzando a partir del propósito de la naturaleza, hemos exhortado a tener sabiduría, puesto que es algo bueno y valioso por sí mismo, aun cuando nada útil resulte de ella para la vida humana.]

46

No obstante, que la sabiduría teorética proporciona también a nuestra vida humana los mayores beneficios, se descubrirá fácilmente atendiendo a las artes. En efecto, igual que

todos los médicos competentes y la mayoría de los maestros de gimnasia convienen en que es preciso para los que van a ser buenos médicos y maestros de gimnasia que sean expertos en lo tocante a la naturaleza, así también se precisa que los buenos legisladores sean expertos en naturaleza,[79] y mucho más que aquéllos. Pues los primeros sólo son artífices de la excelencia del cuerpo, mientras los segundos, que lo son de las excelencias del alma y pretenden enseñar acerca de la felicidad e infelicidad de la ciudad, tienen además una mucha mayor necesidad de la filosofía.[80]

47

Pues así como en las otras[81] artes, las productivas, se descubren atendiendo a la naturaleza los mejores instrumentos: por ejemplo, en el ⟨arte⟩ de la construcción, la plomada, la regla y el compás —pues algunos fueron descubiertos a partir del agua, y otros a partir de la luz y de los rayos del sol—, en función de los cuales comprobamos lo que juzgamos como suficientemente recto y liso según nuestra percepción, de igual modo, es preciso que el político tenga unas pautas[82] procedentes de la naturaleza misma y de la realidad, en función de las cuales juzgue algo como justo, como bello o como provechoso. Pues igual que en este caso aquellos instrumentos[83] aventajan a todos los demás, así también la [ley][84] más bella será la que más se fundamente en la naturaleza.

48

Y no es posible hacer esto[85] si no se cultiva la filosofía ni se conoce la verdad; y es que, entre los dedicados a las otras artes, quienes extraen sus instrumentos y sus cálculos más exactos no de las primeras entidades mismas,[86] sino de las segundas, terceras y aún de las últimas, poseen un saber aproximado y extraen sus razonamientos de la experiencia. Entre los demás, sólo al filósofo le corresponde la imitación de las propias entidades exactas, pues es un contemplador de ellas, no de sus imitaciones.[87]

49

Por tanto, así como no es bueno el arquitecto que no usa la regla ni ninguno de los otros instrumentos de esta clase, sino que compara ⟨sus medidas⟩ con las de otros edificios, del mismo modo, es muy posible que si alguien otorga leyes a las ciudades o lleva a cabo políticas mirando e imitando otras políticas o constituciones humanas como la de los Lacedemonios, la de los Cretenses u otras semejantes, no sea un legislador bueno ni competente; pues no es posible que haya una imitación bella de lo que no es bello, ni inmortal y duradera de lo que no es de naturaleza divina y duradera, sino que resulta

evidente que, de los artífices, el filósofo es el único cuyas leyes son duraderas[88] y sus políticas correctas y buenas.

50

Pues es el único que vive con la mirada puesta en la naturaleza y en lo divino, y, como un buen piloto, amarra los principios de su vida a las cosas eternas y permanentes, echa ahí el ancla y vive según su propio criterio.

51

Esta ciencia[89] es, pues, teorética, pero nos permite ser artífices de todas las cosas de acuerdo con ella. Pues así como la vista no es productora ni artífice de nada —pues su única función es la de distinguir y mostrar cada cosa visible—, pero nos permite obrar gracias a su apoyo y nos presta la mayor ayuda en nuestras acciones —pues estaríamos casi del todo inmovilizados si nos viéramos privados de ella—, del mismo modo, es evidente que, aunque esta ciencia es teorética, realizamos no obstante miles de acciones de acuerdo con ella: aceptamos 〈realizar〉 unas, evitamos otras y, en general, obtenemos todo lo bueno gracias a ella.

52

Es preciso, entonces, que quien va a investigar acerca de estas cuestiones no olvide que todas las cosas buenas y provechosas para la vida del hombre dependen del uso y de la acción, y no sólo del conocimiento; pues no estamos sanos por conocer las cosas que procuran la salud, sino por aplicarlas a nuestros cuerpos, ni somos ricos por conocer la riqueza, sino por poseer una gran hacienda; y lo más importante de todo, tampoco vivimos bien por conocer algunas propiedades de los seres, sino por obrar bien, pues en esto consiste verdaderamente ser feliz.[90] En consecuencia, conviene que también la filosofía, si es provechosa, consista en una práctica de buenas acciones o bien en ser útil para tales prácticas.

52a[91]

Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, 2, 13, 39-40: Primero, han de ser excluidas de la filosofía las teorías de Aristipo y de todos los cirenaicos, quienes no vacilaban en fundar el sumo bien en ese placer que excita nuestro sentido con el máximo deleite, menospreciando esta carencia tuya de dolor. Ellos no vieron que así como el caballo ha nacido para correr, el buey para arar y el perro para rastrear, el hombre ha

nacido, como dice Aristóteles, para dos cosas: para comprender y para actuar, como si fuera una especie de dios mortal.

53

No se debe, pues, rehuir la filosofía, si es que la filosofía es, como pensamos, adquisición y uso de sabiduría, y la sabiduría es uno de los mayores bienes; ni tampoco se debe navegar hasta las columnas de Hércules y arrostrar múltiples peligros en busca de ganancias, y por la sabiduría, ni esforzarse ni gastar. Ciertamente, es propio de un esclavo codiciar vivir sin el deseo de vivir bien; seguir las opiniones de la mayoría sin apreciar que la mayoría siga las de él; y buscar ganancias, pero no poner ningún cuidado en las cosas buenas.[92]

54

El provecho y la importancia de la cosa creo que han quedado demostrados suficientemente, pero de que la adquisición de aquélla[93] sea mucho más fácil que la de los demás bienes, hay que convencerse a partir de lo siguiente.

55

El hecho de que para los que cultivan la filosofía no haya de parte de los hombres ninguna retribución por causa de la cual trabajen tan intensamente, y que aunque hayan dedicado mucho esfuerzo a las otras artes, sin embargo, y tras poco tiempo, progresen hasta llegar lejos en la exactitud ⟨de sus conocimientos⟩, me parece un signo de la facilidad de la filosofías.[94]

56

Además, el hecho de que todo el mundo guste de detenerse en ella y quiera consagrarle su tiempo abandonando las demás cosas, no es poca prueba de que su cultivo comporta placer; pues a nadie le gusta trabajar penosamente durante mucho tiempo. A esto hay que añadir que su ejercicio difiere en sumo grado de todos los demás, pues no se precisa para su práctica ni de instrumentos ni de lugares, sino que dondequiera que en el mundo habitado alguien proponga su pensamiento, podrá captar la verdad como si ésta estuviera presente por igual en cualquier lugar.

56a[95]

Proclo, *Comentarios al libro primero de los Elementos de Euclides*, 28, 13-22 Friedlein: Que sea deseable por sí misma[96] para los que se ocupan de ella, como afirma también Aristóteles en alguna parte, lo muestra el hecho de que, a pesar de no estar fijada ninguna retribución para los que la tratan de alcanzar, el estudio de las matemáticas alcance en poco tiempo semejante progreso, y, también, el hecho de que todo el mundo guste de detenerse en ella y quiera consagrarle su tiempo abandonando las demás cosas, incluso los que se han percatado poco a poco de su utilidad, de ahí que precisamente aquellos que son despreciativos del conocimiento de las matemáticas sean insensibles a los placeres que hay en ellos mismos.

56b[97]

Jámblico, *Sobre la ciencia matemática universal*, 26 (83, 6-22 Festa): Hay acuerdo en considerar la exactitud sobre la verdad como la más reciente de las ocupaciones. En efecto, tras la catástrofe y la inundación, 〈los hombres〉 se vieron obligados a pensar primero en su sustento y en sobrevivir; y cuando consiguieron tener mayores recursos, produjeron las artes al servicio del placer, como la música y similares; y una vez que dispusieron en abundancia de las cosas necesarias, emprendieron entonces el cultivo de la filosofía. Y quienes investigan la geometría, 〈la ciencia de〉 los cálculos[98] y las demás disciplinas, han logrado ahora, partiendo de pequeños comienzos y en brevísimo tiempo, un progreso tan grande como ningún otro pueblo en ninguna de las artes. Sin embargo, todos contribuyen a impulsar las demás 〈artes〉, valorándolas en público y dando remuneraciones a los que las cultivan, pero nosotros no sólo no animamos a los que se ocupan de aquéllas,[99] sino que incluso les ponemos muchas veces trabas, pero, a pesar de ello, 〈esas disciplinas〉 avanzan sobremanera, ya que son por naturaleza las más preeminentes; y es que lo que es posterior en nacimiento antecede en esencia y perfección.

57

Por tanto, queda demostrado que la filosofía es asequible,[100] que es el mayor de los bienes y que es fácil de adquirir, de modo que, por todos estos motivos, merece la pena ocuparse de ella con buen ánimo.

58[101]

[Cuál es la función de la sabiduría y por qué todos buscamos la sabiduría, lo explicaremos adoptando un nuevo punto de partida].

59

Ciertamente, una parte de nosotros es alma, y la otra, cuerpo; la una gobierna y la otra es gobernada; y la una hace uso y la otra sirve como instrumento. Ahora bien, siempre el uso de lo gobernado y del instrumento está dispuesto en función de lo que gobierna y hace uso.

60

Del alma, una parte es razón —la que por naturaleza gobierna y decide sobre nosotros—, y otra, la que obedece y corresponde por naturaleza ser gobernada. Todo se halla bien dispuesto[102] si está conforme a la excelencia que le es propia, pues haber logrado ésta es un bien.[103]

61

Efectivamente, cuando las partes más importantes, de mayor autoridad y más valiosas alcanzan su excelencia, entonces se hallan bien dispuestas; por tanto, mejor aún que lo mejor por naturaleza es su excelencia natural; además, si mejor es lo de naturaleza más dominante y con mayor capacidad rectora, como lo es el hombre respecto de los demás animales, entonces, el alma es mejor que el cuerpo —pues es más dominante— y, dentro del alma, lo es lo que tiene razón y pensamiento, pues eso es lo que ordena y prohíbe, y dice lo que hay que hacer y lo que no.

62

Cualquiera que sea entonces la excelencia de esta parte 〈del alma〉, tiene por fuerza que ser, en sentido absoluto, la más deseable de todas para todos los seres y también para nosotros, pues se podría sostener, pienso yo, que esa parte somos nosotros,[104] o en exclusiva o en el mayor grado.

63

Pues, en efecto, cuando algo cumple del más bello modo la denominada función natural de cada cosa no por accidente sino por sí mismo, entonces se debe decir que es también un bien, y considerar como suprema esa excelencia en virtud de la cual cada cosa lleva a cabo por naturaleza esa misma función.

64

Pues múltiples y diversas son las actividades[105] de lo compuesto y divisible, pero lo que tiene una naturaleza simple y una entidad no relativa, es necesario que tenga una sola excelencia que le sea propia.

65

Por tanto, si el hombre es un animal simple y su entidad está determinada por la razón y el entendimiento, su función propia no puede ser otra que la pura y más exacta verdad,[106] así como decirla respecto de los seres; pero si es una combinación de múltiples facultades, es evidente que la mejor función de aquel al que le corresponde por naturaleza llevar a cabo un mayor número de ellas, es siempre su función propia, como, por ejemplo, la salud es la del médico o la seguridad la del piloto. Ahora bien, si no podemos nombrar ninguna función mejor del pensamiento o de la parte pensante de nuestra alma que la verdad, entonces la verdad es la función suprema de esta parte del alma.

66

Ésta realiza esa 〈función〉, en general, mediante la ciencia, y en especial, mediante la ciencia mayor,[107] de modo que su fin supremo es la contemplación.[108] Pues cuando de dos seres, uno es deseable por causa del otro, es mejor este último y más deseable porque por su causa es deseable también el otro; así por ejemplo, el placer lo es más que las cosas placenteras, o la salud que las cosas sanas, pues a éstas se les dice productoras de aquéllas.

67

Nada hay, pues, más deseable que la sabiduría, de la que afirmamos que es la facultad de lo supremo que hay en nosotros, al juzgar un modo de ser respecto de otro, pues la parte cognoscitiva, tanto por separado como en combinación, es mejor que el resto del alma,[109] y su excelencia es la ciencia.[110]

68

Ninguna de las virtudes denominadas «particulares»[111] es, por tanto, la función de aquélla;[112] pues es mejor que todas ellas, y el fin producido es siempre superior a la ciencia que lo produce; por consiguiente, ni toda virtud del alma es función en tal sentido,

ni tampoco la felicidad. En efecto, si 〈la sabiduría〉 fuera una 〈ciencia〉 productiva, lo sería de cosas diferentes de ella misma, como de la casa lo es la arquitectura, que no es una parte de la casa. Pero la sabiduría es parte de la excelencia 〈del alma〉 y de la felicidad, pues afirmamos que la felicidad proviene de ella o bien que es ella misma.

69

Así pues, y en virtud de este razonamiento, es imposible que sea una ciencia productiva, pues el fin tiene que ser mejor que lo que lo produce, y nada puede ser mejor que la sabiduría, salvo que sea alguna de las cosas mencionadas;[113] sin embargo, ninguna de ellas es una función distinta de la sabiduría misma. Por tanto, hemos de afirmar que esta ciencia es teorética, puesto que es imposible que su fin sea la producción 〈de algo〉.

70

Tener sabiduría y contemplar[114] son, pues, la función 〈propia〉 del alma, y esta función es la cosa más deseable de todas para los hombres, al igual que lo es, pienso, para los ojos el ver, de lo cual alguien elegiría ser capaz, aun cuando en virtud de ello no fuera a producirse ningún otro resultado aparte de la vista misma.

71

Además, si uno desea una cosa por causa de alguna otra que resulta de ella, está claro que querrá más aquella de la que se sigue en mayor medida el mismo resultado; por ejemplo, si se da el caso de que alguien decidiera pasear porque es sano, pero le resultara más sano correr y le fuera posible hacerlo, preferiría esto último y lo preferiría tan pronto como se diera cuenta de ello. Asimismo, si la opinión verdadera se asemeja a la sabiduría —si es que opinar con verdad es realmente deseable en el sentido y en la medida en que es semejante a la sabiduría por su contenido de verdad—, y si esto último pertenece en mayor medida a la sabiduría, será preferible tener sabiduría a opinar con verdad.[115]

72

Además, si deseamos ver por el ver mismo, esto es testimonio suficiente de que todos los hombres desean en extremo poseer sabiduría y conocimiento.

73

Pues deseando vivir, desean poseer sabiduría y adquirir conocimiento; en efecto, no

valoran ⟨la vida⟩ por ninguna otra causa que por la sensación y, sobre todo, por la vista, ya que se muestran amantes de esta facultad en grado sumo, pues ésta es de forma natural, respecto de los demás sentidos, como una especie de ciencia.[116]

74

Pero es que, efectivamente, el vivir se distingue del no vivir por la sensación, y se define el vivir por la presencia y el poder de ésta,[117] pues si ésta se pierde, vivir no merece la pena, como si con la sensación se extinguiera el hecho mismo de vivir.[118]

75

La facultad de la vista se diferencia de otra sensación por ser la más segura, y por eso la preferimos en el mayor grado; pero toda sensación es una facultad que conoce a través del cuerpo,[119] como la audición, que percibe el sonido a través de los oídos.

76

Por tanto, si vivir es deseable gracias a la sensación, y la sensación es una especie de conocimiento, y además deseamos vivir porque el alma es capaz de adquirir conocimiento a través de ella,

77

y antes decíamos que, de dos cosas, siempre es preferible aquella de la que se sigue en mayor medida el mismo resultado, entonces forzoso es que la vista sea el más deseable y valioso de los sentidos; pero aún más deseable que ésta y que todos los demás ⟨sentidos⟩ e incluso que la vida misma[120] es la sabiduría, pues tiene más autoridad sobre la verdad; por consiguiente, todos los hombres aspiran ante todo a poseer sabiduría.[121]

78

Por lo demás, que a los que eligen la vida conforme al entendimiento les corresponde también vivir de forma sumamente placentera, resultará claro de lo siguiente.

79

Es manifiesto que «vivir» se dice en dos sentidos: uno, en referencia a la potencia, y otro, en referencia al acto.[122] Afirmamos, en efecto, que son «videntes» tanto los animales que tienen vista y son capaces de ver por naturaleza, aun cuando eventualmente tengan los ojos cerrados, como los que hacen uso de esta facultad y dirigen la vista 〈a algo〉. Igualmente ocurre con «saber» y «conocer»: decimos, en un sentido, que es hacer uso 〈de la facultad intelectiva〉[123] y ejercitar la contemplación, y en otro, que es poseer la facultad y tener el saber.[124]

80

En consecuencia, si distinguimos entre vivir y no vivir por el hecho 〈o no〉 de sentir, y si «sentir» tiene dos sentidos: uno propio, el de «hacer uso de los sentidos», y otro diferente, el de «ser capaz 〈de usarlos〉» —por eso afirmamos que siente, según parece, incluso el que decimos que duerme—, es evidente que también a «vivir» le corresponderá ser dicho en dos sentidos: en efecto, del despierto habrá que decir que vive en sentido verdadero y propio, y también del dormido, por ser capaz de volver a esa clase de actividad en virtud de la cual decimos de alguien que está despierto y que siente alguna cosa; por esta razón y en vista de ello, 〈se dirá de él que vive〉.[125]

81

Así pues, cuando se dice lo mismo de dos individuos distintos, pero lo dicho a uno es porque lo ejercita o lo experimenta, concederemos que lo dicho le pertenecerá mejor a éste; por ejemplo, «que sabe» 〈se dirá〉 del que hace uso del saber mejor que del que lo posee, y «que ve» del que dirige la vista 〈a algo〉 con preferencia del que sólo es capaz de dirigirla.[126]

82

Pues, respecto de las cosas a las que atribuimos un único predicado, no decimos «mejor» sólo en el sentido de «en mayor grado», sino también en el sentido de ser anterior respecto de lo posterior;[127] por ejemplo, afirmamos que la salud es un mejor bien que los individuos sanos, y que lo que es por sí mismo de naturaleza deseable 〈es un mejor bien〉 que aquello que lo produce. Sin embargo, vemos que el predicado 〈bueno〉 es atribuido a ambos, pero no en sentido estricto, ya que «bueno» 〈es dicho〉 tanto a propósito de las cosas provechosas como a propósito de la virtud.[128]

83

Habrá que afirmar, entonces, que vive mejor el despierto que el dormido, y el que ejercita el alma[129] que el que sólo la posee, pues es por el primero que afirmamos que el segundo vive, ya que éste es capaz de ser pasivo o activo de la misma manera.

84

Hacer uso de cualquier cosa es, pues, lo siguiente: cuando, habiendo la capacidad ⟨de hacer⟩ una sola cosa, se realiza esta misma cosa, y cuando, siendo mayor su número, ⟨se realiza⟩ la mejor de ellas; como sucede, por ejemplo, con las flautas. En efecto, o ⟨se usa⟩ de un único modo, cuando la flauta se toca, o ⟨se usa⟩ del modo mejor, y esto es así también respecto de las demás cosas. Por consiguiente, se ha de afirmar que hace un mejor uso el que usa algo correctamente, pues el ⟨uso⟩ de algo para aquello por lo que está naturalmente constituido es propio del que hace un uso bello y exacto.[130]

85

Pensar y razonar es, entonces, o la función única o la mejor del alma. Es ahora, pues, una ⟨conclusión⟩ simple y fácil de deducir para cualquiera que el que piensa correctamente vive mejor, y que el que mejor ⟨vive⟩ de todos es el que alcanza la verdad en mayor grado, y éste es el que sabe y contempla según la ciencia más exacta; y además, en este caso y a estos últimos hay que atribuir la vida perfecta,[131] es decir, a los que saben, a los sabios.

86

Pero si vivir es para todo viviente lo mismo que ser,[132] es evidente que, de todos los vivientes, el que lo será en el mejor y más propio sentido es el sabio, y principalmente, en todos aquellos momentos en que esté activo y alcance a contemplar el más cognoscible de los seres.[133]

87

Ahora bien, la actividad perfecta y sin trabas conlleva en sí misma tener gozo, de modo que la actividad contemplativa será la más placentera de todas.[134]

88

Además, son cosas distintas complacerse mientras se bebe y complacerse en el beber,[135]

pues nada impide que alguien, aunque no tenga sed ni tome la clase de bebida que le gusta, sienta gozo mientras bebe, y no por el hecho de beber, sino porque resulte que está sentado a la vez que contempla o es contemplado. Por tanto, afirmaremos que este hombre se complace y se complace mientras bebe, pero no por el hecho de beber, ni tampoco que se complace en beber. Y, del mismo modo, diremos que la marcha, la permanencia sentado, el aprendizaje y toda clase de actividad es placentera o penosa, no porque nos suceda sentir pesar o gozo cuando se nos presentan estas cosas, sino porque todos sentimos pesar y gozo debido a su presencia.

89

Y así, diremos igualmente que es placentera la vida cuya presencia es placentera para los que la tienen, y que complacerse en vivir no les sucede a todos los que se gozan mientras viven, sino a los que les resulta placentero la vida misma y sienten gozo del placer de vivir.[136]

90

Por consiguiente, atribuiremos mejor vida al despierto que al dormido, y mejor al que sabe que al que no sabe, y afirmaremos que el placer de vivir es el que procede del ejercicio del alma,[137] pues vivir consiste verdaderamente en este ⟨ejercicio⟩.

91

Y aun cuando haya numerosos ejercicios del alma, el más importante de todos será el de saber lo más posible. Resulta claro, pues, que es necesario que el placer de vivir sea única o principalmente el proveniente de saber y de contemplar. Luego complacerse en vivir y sentir un gozo verdadero les corresponde sólo o principalmente a los filósofos, pues la actividad de las intelecciones más verdaderas,[138] alimentada a partir de los seres más reales y preservadora siempre firme de la perfección recibida ⟨de ellos⟩, es la más eficaz de todas para ⟨producir⟩ contento.[139]

92[140]

[Así pues, los que tienen entendimiento deben cultivar la filosofía por el gozo mismo de los verdaderos y buenos placeres.]

93

Si es preciso no sólo deducir esta conclusión a partir de los componentes ⟨de la felicidad⟩,[141] sino también llegar a la misma ⟨conclusión⟩ partiendo ⟨de la consideración⟩ de la felicidad como un todo, digamos claramente que así como el cultivo de la filosofía tiene relación con la felicidad, así también tiene relación con que estemos dispuestos a ser virtuosos o viciosos;[142] pues de todas las cosas que son objeto de elección para todos nosotros, unas lo son en vista de la felicidad y otras por causa de ella, y en cuanto a las cosas por las que somos felices, unas son necesarias y otras placenteras.[143]

94

Consideramos, entonces, que la felicidad es conocimiento y un tipo de sabiduría, o la excelencia, o tener el máximo gozo, o todas estas cosas.[144]

95

Pues, si es sabiduría[145] está claro que sólo a los filósofos les correspondería vivir felizmente; si es excelencia del alma o tener gozo, también ⟨les correspondería⟩ a ellos, o en exclusiva o más que a nadie, pues la excelencia es la parte de más autoridad que hay en nosotros, y la sabiduría, la más placentera de todas, tomando en cuenta la una en comparación con la otra. E igualmente, aun en el caso de que alguien diga que todas estas cosas son las mismas que la felicidad, hay que definir ésta en función del saber.[146]

96

Así pues, todos aquellos que sean capaces deben cultivar la filosofía, pues este cultivo es, ciertamente, la perfección del buen vivir, o al menos, por decir una sola cosa sobre todas, la causa para las almas ⟨de la perfección del buen vivir⟩.

97

No sería mala cosa demostrar, además,[147] lo propuesto a partir de lo que se manifiesta con claridad a todos.

98

Pues bien, para cualquiera resulta evidente al menos esto: que nadie elegiría vivir teniendo la mayor fortuna y poder de parte de los hombres, pero estando falto de

sensatez y loco, ni aun cuando se gozara en perseguir los más abundantes placeres, como hacen algunos insensatos. Por tanto, lo que más rehúyen todos es, como parece, la insensatez.[148] Pero la sabiduría es lo opuesto a la insensatez y de los dos opuestos, el uno es indeseable y el otro, deseable.[149]

99

En consecuencia, así como estar enfermo es indeseable, del mismo modo estar sano es deseable para nosotros. La sabiduría entonces, tal como parece, se revela según este razonamiento como la más deseable de todas las cosas, y no porque algo más resulte de ella. En efecto, si alguien lo poseyera todo, pero se alterara y enfermara su entendimiento, su vida no sería deseable, pues ningún provecho sacaría de los demás bienes.

100

Así es que todos los hombres, en la medida en que alcanzan a tener sabiduría y pueden experimentar esta circunstancia, piensan que las demás cosas no tienen ningún valor, y es por esa causa que ninguno de nosotros aguantaría estar borracho ni ser un niño hasta el fin de su vida.

101

Precisamente por eso, dormir es muy placentero, pero no es deseable, aunque le supongamos al durmiente la posesión de todos los placeres, pues mientras las imágenes de los sueños son falsas, las de los despiertos son verdaderas. Y es que en ninguna otra cosa se diferencia el dormir del estar despierto más que en el hecho de que el alma reconozca a menudo la verdad en el último caso, mientras que cuando uno duerme se engaña siempre, pues lo que pertenece a los sueños sólo es ilusión y una completa ficción.[150]

102

Y que la mayoría rechace la muerte muestra el deseo de aprendizaje del alma, pues rechaza las cosas que no conoce, lo oscuro y lo que no se muestra, mientras que por naturaleza busca lo manifiesto y cognoscible. Y es por eso sobre todo por lo que afirmamos que se debe honrar extraordinariamente a los causantes de que veamos el sol y la luz,[151] y venerar al padre y a la madre, ya que son causa de nuestros mayores bienes; pues son causa, como parece, de que podamos ver y comprender algo. Y por esa

misma razón, gozamos de aquello a lo que estamos acostumbrados, tanto objetos como personas, y llamamos amigos a cuantos nos son conocidos. Esto, pues, muestra claramente que lo cognoscible, lo manifiesto y lo claro es amado; y si lo cognoscible y evidente lo es, queda claro que es necesario que también lo sea conocer e, igualmente, tener sabiduría.

103

Además, así como a propósito de la fortuna, no es igual para el hombre la posesión que se tiene 〈sólo〉 con el fin de vivir que con el fin de vivir feliz, así es también en relación con la sabiduría: no precisamos, pienso, de la misma 〈sabiduría〉 sólo para vivir que para vivir bien.[152] En efecto, la mayoría tiene muchas excusas para llevar el primer tipo de vida, pues pretende ser feliz, pero se contenta si sólo es capaz de vivir. En cambio, quien piensa que no hay que pasar esta vida de cualquier modo, es ciertamente ridículo que no arrostre todo esfuerzo y ponga todo su empeño para adquirir esa clase de sabiduría que le llevará a conocer la verdad.

104[153]

Uno puede conocer también lo mismo a partir de las siguientes consideraciones, si contempla la vida humana bajo una clarificadora luz. Descubrirá, en efecto, que todas aquellas cosas que les parecen grandes a los hombres son mera apariencia; de ahí que se diga con justicia que el hombre no es nada y que ninguna de las cosas humanas es permanente. Y es que, ciertamente, la fuerza, la envergadura y la belleza son ridículas y de ningún valor, pues parece que son tales sólo porque no vemos nada con exactitud.

105

Pues si alguien pudiera ver de forma tan aguda como le atribuyen a Linceo,[154] que veía a través de los muros y los árboles, ¿podría parecerle soportable entonces la visión de una persona,[155] si viera de qué vicios está compuesto? Honores y fama, cosas que envidiamos más que las demás, rebosan de una futilidad indescriptible, pues para el que observa algo de las cosas eternas resulta necio interesarse por aquellas cosas. ¿Y qué es perdurable y duradero entre las cosas humanas? Es a causa de nuestra debilidad, pienso, y de la brevedad de la vida, por lo que incluso ésta parezca importante.

105a[156]

Boecio, *Consolación de la filosofía*, 3, 8: Y a decir verdad, aquellos que muestran con

ostentación las bondades de su cuerpo, ¡en qué exigua, en qué frágil posesión se apoyan! ¿Acaso podrías superar a los elefantes en tamaño o a los toros en fortaleza? ¿O podrías adelantar a los tigres en velocidad? Fíjate en la extensión del cielo, en su estabilidad y rapidez, y de una vez, deja de admirar cosas sin valor. Pues, sin duda, el cielo no es tan digno de ser admirado por estas cualidades como por la inteligencia que lo gobierna. En cuanto al esplendor de la figura, ¡qué pasajero es, qué breve, aún más fugaz que la mutabilidad de las flores primaverales! Ya que si, como dice Aristóteles, los hombres tuvieran los ojos de Linceo, de modo que su vista pudiera penetrar los objetos, ¿acaso no parecería feísimo aquel cuerpo de bellísima apariencia de Alcibíades, una vez observadas por dentro sus entrañas? Así pues, no te hace parecer bello tu naturaleza, sino la debilidad de los ojos que te miran. Pero considera con qué exceso deseas los bienes del cuerpo, cuando sabes que todo aquello que vosotros admiráis puede ser deshecho con el pequeño ardor de una fiebre de tres días.

106

Por tanto, ¿quién, considerando estas cosas, pensaría que es feliz y bienaventurado, si todos estamos constituidos por naturaleza desde muy al principio, según dicen los que pronuncian las iniciaciones,[157] como para un castigo? Pues los más antiguos dicen que esto es divino, afirman que el alma paga un castigo y que nosotros vivimos como expiación de ciertas grandes faltas.

107

En efecto, la unión del alma con el cuerpo parece algo similar. Pues igual que afirman que los etruscos torturan muchas veces a los condenados atando de frente, cara a cara, cadáveres a los vivos, quedando así ajustado miembro con miembro, así también el alma parece estar extendida y adherida a todos los miembros sensibles del cuerpo.

107a

Cicerón, *Hortensio*, frag. 112 Grilli = San Agustín, *Contra Juliano*, 4.15.78: ¡Hasta qué punto opinaron mejor que tú, y de un modo más ajustado a la verdad sobre el origen de los hombres, aquellos que Cicerón, como si fuera llevado e impulsado por la evidencia misma de los hechos, evoca en los últimos párrafos del diálogo *Hortensio*! En efecto, tras mencionar muchas cosas que vemos y deploramos acerca de la vanidad e infelicidad de los hombres, afirma: «Esas faltas y miserias de la vida humana hacen que, a veces, aquellos antiguos adivinos o intérpretes de la mente divina que transmiten los ritos sagrados y las iniciaciones,[158] que dijeron que nosotros hemos nacido para expiar con castigos ciertos crímenes cometidos en una vida anterior, parezcan haber visto algo, y

que sea verdad lo que está en Aristóteles, que sufrimos un suplicio semejante al de aquellos que en otro tiempo, cuando caían a manos de piratas etruscos, eran asesinados con ingeniosa crueldad: sus cuerpos, los vivos con los muertos, eran atados dispuestos frente a frente lo más estrechamente posible; así nuestras almas, ligadas a sus cuerpos, son como vivos unidos a los muertos».[159]

107b[160]

Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 1, 7, 4-5: Pues el malvado y reptil animal, al embaucarlos, todavía hoy somete y atormenta a los hombres, castigándolos, a mi parecer, de un modo bárbaro, como aquellos que, según dicen, atan juntos a sus cautivos con cuerpos muertos hasta que se descomponen junto a éstos.

108

Nada de divino o bienaventurado, pues, les pertenece a los hombres, excepto lo único que es digno de esfuerzo, lo que hay en nosotros de entendimiento y sabiduría; pues esto es lo único de nosotros que parece ser inmortal y divino.[161]

109

Y por poder participar de una facultad semejante, la vida, aun siendo por naturaleza miserable y difícil, sin embargo es gobernada tan agradablemente, que el hombre parece ser un dios en relación con los demás seres.

110

Pues «el entendimiento es el dios nuestro»,[162] [o Hermótimo o Anaxágoras dijo esto],[163] y también «la vida mortal contiene una parte de algún dios». En conclusión, o hay que cultivar la filosofía o hay que partir de aquí diciendo adiós a la vida,[164] ya que todo lo demás parece ser de una gran futilidad e insignificancia.

---

[1] En su comentario, Düring, 1961, 176, reelabora este primer fragmento y propone, como reconstrucción posible, el siguiente texto: «〈Tu deseo de saber, Temisonte, y tu aspiración a la excelencia y a una vida feliz las conozco de oídas, y estoy convencido〉 (B 1) de que nadie posee mejores condiciones que tú para emprender el estudio de la filosofía, pues eres rico para ser capaz de gastar dinero en ello y posees una reputación estimable. 〈Ahora bien, la mayoría de la gente cree que una vida feliz consiste en la posesión de bienes externos, y no sin motivo, pues vemos que a algunos todo les va bien y tienen éxito, aunque sean necios. Pero seguramente

has tenido también noticia de casos en los que ocurrió lo contrario. Tanto por tu conocimiento del pasado como por propia experiencia, te acordarás de acontecimientos en los que la soberbia precedió a la caída; has conocido hombres que depositaron demasiada confianza en la riqueza, la fortuna y el poder, y por ello tuvieron que sufrir una súbita caída en la desgracia. Cuanto mayor fue su éxito, tanto más profundamente experimentan su fracaso y su desgracia, y se avergüenzan porque su posición actual〉 (B 2) les impide hacer lo que consideran su deber».

2 La preferencia por los bienes internos, que pertenecen al alma, sobre los externos y pertenecientes al cuerpo, preferencia correlativa con la superioridad del alma sobre el cuerpo, es doctrina platónica (p. ej. *Apología de Sócrates*, 29d-e). La adopta Aristóteles también en otros lugares, como p. ej. *Ética eudemia*, 1218b32-6, *Ética nicomáquea*, 1098b13 y sigs.

3 El absurdo de valorar más la posesión de bienes externos que los bienes del alma consiste en otorgar un valor instrumental al alma con respecto al cuerpo y hacerla, por tanto, su sirviente, lo cual supone confundir el medio con el fin, es decir, invertir el orden natural de las cosas: *cf.* frags. 8 y sigs.

4 Existen dos versiones de este proverbio. La primera, aquí citada, aparece ya en Teognis, 153 y Solón, 5, 9 Diehl. La segunda, con inversión de los términos, es conocida por Píndaro, *Olímpicas*, 2, 95 y Heródoto, 8, 77. Aristóteles vuelve a citar el proverbio para ilustrar la misma idea en la *Constitución de los atenienses*, 12, 2, 5.

5 Es idea platónica la de que los bienes externos, como la riqueza, la salud y la belleza, son inútiles y sin valor si a su posesión no les acompaña un uso regido por el conocimiento (ἐπιστήμη) y la sabiduría (φϱόνησις-σοφία): *Eutidemo*, 281b. Partiendo de esta idea, Aristóteles observa que los bienes externos son deseables y necesarios para una vida feliz siempre que se ajusten al término medio que marca la virtud, cuyo mejor ejercicio será el que responda a los dictados del entendimiento (νοῦς): *cf.* p. ej. *Ética nicomáquea*, 1154a8 y sigs., 1177a11 y sigs. Sobre el sentido φϱόνησις, *cf.*, en especial, *Ética nicomáquea*, 1141b4, b19-21.

6 *Cf.* E. Leutsch-F. G. Schneidewin, *Paroemiographi Graeci*, 2 vols., Gotinga, 1839, 1, pág. 276.

7 Aparece la primera razón que fundamenta un protréptico a la filosofía: la adquisición de sabiduría, la cual surge como consecuencia de la actividad filosófica misma, consistente en aprender e indagar las cosas que la filosofía nos capacita a investigar, esto es, la verdad. Sobre los frags. 2-5, que corresponden al Papiro de Oxyrrinco 666, *cf.*, en especial, el penetrante análisis de F. Vendruscolo, «Riesame critico-testuale del papiro del 'Protrettico' di Aristotele (POxy 666)», en F. Adorno *et al.*, *Protagora*, *Antifone*, *Posidonio*, *Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Florencia, 1986, págs. 129-152.

8 Este fragmento y el siguiente no se pueden considerar como una reproducción literal del texto de Aristóteles, sino más bien como un extracto de ideas expresadas en él: *cf.* Düring, 1961, 178 y E. Berti, *Aristotele. Protréptico. Esortaziones alla filosofia*, Turín, 2000, 70.

9 *Cf.* Platón, *Leyes*, 732e3: «pues dialogamos con hombres, y no con dioses» (ἀνθϱώποις γαϱ διαλεγόμεθα ἀλλ' οὐ θεοῖς). Lo que se quiere decir, evidentemente, es que el hombre es, por naturaleza, y a diferencia de los dioses, un ser social, esto es, un ser cuya vida sólo tiene sentido en el ámbito de la polis, de modo que la actividad filosófica debe orientarse también hacia la vida pública.

10 Se refiere, evidentemente, al que otorga la actividad filosófica, que aquí se concibe como un conocimiento instrumental, ordenado a servirse de ciertos medios en orden a un fin.

11 La filosofía aparece aquí como una ciencia práctica, cuyo objeto es el buen uso del cuerpo para vivir lo mejor posible en la sociedad cívica, sea como gobernantes de la ciudad (el filósofo como perfecto gobernante, *cf.* Düring, 1961, 180) o como meros ciudadanos: *cf.* Berti, 2000, 71. Como observa Düring, 1961, 180, existe un estrecho paralelismo en la argumentación con *Eutidemo*, 280b-282d, donde se expresan las siguientes ideas: *a*) Para ser feliz es necesario usar los bienes externos, no sólo poseerlos; *b*) y, además, usarlos correctamente, ya que produce más daño usarlos mal que no usarlos; *c*) para ello es necesario el conocimiento (ἐπιστήμη) que lleva al recto uso y dirige convenientemente la acción; *d*) sin discernimiento (φϱόνησις) ni sabiduría (σοφία) los bienes que poseemos no tienen ninguna utilidad; *e*) por tanto, el hombre, si quiere ser feliz, debe lograr el mayor saber posible y, para ello, es necesario cultivar la filosofía (φιλοσοφεῖν). Cabe la posibilidad, por otro lado, que Jámblico tomara como fuente directamente el *Eutidemo* y no el *Protréptico* (más que el *Alcibíades*, I, como sostenía Rabinowitz), aunque la semejanza argumentativa con los frags. 2-5 y 59 habla en

contra de la hipótesis: *cf.* Düring, 1961, 180-182.

12 Porque sigue unas pautas o normas universales procedentes del orden natural: *cf.* frag. 47 y Düring, 1961, 183; Berti, 2000, 71-72.

13 φϱόνησις tiene aquí el sentido académico de «disposición por la que juzgamos qué se debe hacer y qué no» (*Definiciones*, 411d7).

14 Es típico de Aristóteles la jerarquización de las ciencias en función de la universalidad de sus fines propios. Aquí se distingue ya entre ciencias productivas (llamadas también τέχναι, «artes»), que son aquellas cuyo fin es algo ajeno a su actividad (esto es, productos beneficiosos para la vida, como la salud, fin de la medicina, o una casa, fin de la arquitectura); y ciencias prácticas, que son aquellas cuyo fin coincide con su actividad, que no es otra que la acción humana (como la ética y la política). Estas últimas son directivas respecto de las primeras, que les están subordinadas, a causa de la prioridad y universalidad de sus fines, ya que los de las ciencias productivas se persiguen en vista de ellos (*cf. Ética nicomáquea*, 1094aI y sigs.). Dichos fines son bienes, y éstos son mejores cuanto más fines les son subordinados: por eso se dice que en las ciencias directivas reside el bien en el sentido más pleno. Entre dichas ciencias, la filosofía aparece como la ciencia suprema, pues se sirve de la razón, se fundamenta en la rectitud de juicio, se ocupa del bien como un todo, y dirige las demás ciencias, rasgos que se corresponden con la ciencia política (*cf. Ética nicomáquea*, 1094a26-bII). Ciencia que debe conocer, más que nadie, el gobernante de un estado (como sería el propio Temisón). Es posible que esta división de las ciencias y de la definición de la política como la ciencia que gobierna a las demás ciencias prácticas, remonte al *Político*, 287b y sigs., y 303d y sigs. de Platón: *cf.* Düring, 1961, 183 y sig.

15 Las cosas que se generan «para algo», que entran dentro de la categoría de las que no suceden necesariamente ni en la mayoría de los casos, a diferencia de los procesos naturales (*Física*, 196b22).

16 En *Física*, 192b9 y sigs., se definen las cosas que son «por naturaleza» como aquellas que tienen en sí mismas un principio de movimiento y de reposo, mientras que los productos del arte no tienen en sí mismos ninguna tendencia natural al cambio, sino sólo una accidental. Así, p. ej., una casa no tiene en sí el principio de su producción, sino que éste es externo a ella. La naturaleza es, por tanto, un principio y causa intrínseca del movimiento o del reposo, un principio que le pertenece a la naturaleza por sí misma, es decir, esencialmente, no circunstancialmente (por accidente).

17 La mayoría, no todas, porque se cuentan también las que nacen «por casualidad» o «espontáneamente» (διὰ τὸ αὐτόματον o τῷ αὐτομάτω): *cf. Metafísica*, 1070a6. Lo casual o espontáneo es lo que sucede de suyo, sin ninguna causa determinada, sea ésta natural, o artificial, o necesaria, y sin ningún propósito concreto, sino en vano (μάτην). El azar (τύχη) está incluido en la noción de casualidad, y es lo que ocurre accidentalmente y de forma indeterminada a aquello que sucede con un fin determinado, es decir, «una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección.» (*Física*, 197a5; *cf. Retórica*, 1369a32). Todo lo que se debe al azar se debe también a la casualidad, pero no sucede lo contrario. El azar está limitado a la actividad humana, que está sujeta a elección, mientras que la casualidad se da también en los animales y en los seres inanimados (*Física*, 197a36 y sigs.). Ambos, azar y casualidad, son, a diferencia de la naturaleza y del arte, causas negativas, pues se dan como privación de estos últimos (en el sentido de que carecen de finalidad: *cf. Metafísica*, 1070a7).

18 τὸ οὗ ενεϰα es la expresión usual en Aristóteles para referirse a la causa final.

19 *Cf.* p. ej. *Física*, 195a24-25.

20 La causa por sí misma es la que tiene como consecuencia el fin que le es propio, como el arte médica es causa por sí misma de la salud y el arte arquitectónico de la casa. La causa por accidente es aquella que tiene como consecuencia un fin no buscado, concurrente con el fin propio y que, en ocasiones, puede ser malo, como la enfermedad o el derribo de la casa.

21 Porque no responde a ningún fin, propósito o elección determinada, sino que ha sucedido accidental e imprevisiblemente: *cf. Física*, 197a8-35.

22 Los fines naturales son mejores que los fines del arte (*i. e.* sus productos), porque la naturaleza es anterior al arte, ya que es causa del hombre mismo, que es principio del arte: *cf.* Berti, 2000, 73.

23 En *Física*, 199a35-b9, se expone una variante de esta doctrina, según la cual, cuando las cosas

naturales no llegan a alcanzar su fin propio se generan monstruos, lo cual se debe, como se señala en *Reproducción de los animales*, 770b9-18, a que la naturaleza formal no ha prevalecido sobre la naturaleza material, pues la causa del error está en la materia y no en la forma.

24 Aristóteles concatena dos argumentos silogísticos para demostrar que todos los seres naturales nacen para un fin. Argumento (A): P 1: «todo lo que se genera con éxito, se genera para un fin»; P 2: «todo lo que se genera con belleza, se genera con éxito»; C 1: «todo lo que se genera con belleza se genera para un fin». Argumento (B): P 3 = C 1; P 4: «todo lo que se genera conforme a la naturaleza, se genera con belleza»; C 2: «todo lo que se genera conforme a la naturaleza, se genera para un fin». Esta conclusión se tendrá en cuenta en el frag. 16 como premisa de otro argumento (D), cuya conclusión servirá de premisa a un argumento ulterior (H), cuya conclusión coincidirá con lo que Aristóteles pretende demostrar: que el fin del hombre conforme a la naturaleza es la sabiduría (frag. 17).

25 Es idéntica la causa final tanto en los seres generados por naturaleza, como en aquellas cosas cuya generación imita la de éstos (*i. e.*, los productos del arte) porque en ambos casos se trata de una causa necesaria, determinante para el surgimiento de la cosa generada, a diferencia de las cosas debidas al azar, que se definen precisamente por su generación sin la determinación de una causa final.

26 La diferencia entre «por naturaleza» (φύσει) y «conforme a la naturaleza» (κατὰ φύσιν) es explicada por Simplicio en su comentario a *Física*, 271, 10-12. Según él, «por naturaleza» es todo aquello que es producido por la naturaleza (incluido la mutilación o la enfermedad), mientras que «conforme a la naturaleza» es sólo aquello que sucede según el plan de la naturaleza: *cf.* la nota de Ross, 1936, 501, en su comentario a Aristóteles, *Física*, 193a1.

27 Ya que los monstruos son, en cierto sentido, seres nacidos contra la naturaleza (παρὰ φύσιν), al ser productos de un error en la adquisición de la forma específica que constituye su fin natural (*cf. Física*, 199b1-8, *Reproducción de los animales*, 770b9-18).

28 Entiendo la preposición διά + acusativo como causal-instrumental y no final, frente a autores como Düring, 1961, 53, o Des Places, 1989, 81: *cf.* F. Vendruscolo, «'Pessimismo orfico' nell'Aristotele perduto: una testimonianza trascurata?», *Koinonia* 14 (1990), pág. 156 y sigs. donde argumenta este punto. En cuanto a la opinión de que la mayoría de los animales son generados contra la naturaleza, Vendruscolo, 1990, pág. 162, ha sugerido que podría hacerse referencia a la misma doctrina de carácter pesimista que aparece en el frag. 106, y que parece ser órfica. Según esta doctrina, la generación de los distintos animales sería debida a la degradación de las almas humanas, cuya degeneración y vicio les habría llevado a reencarnar en seres inferiores. Sin embargo, caben otras interpretaciones, como que Aristóteles se refiera a los casos patológicos, a los animales que, por mala constitución, se desvían de su desarrollo natural y de su fin propio (Schneeweiss, 1966, 148) o que la referencia sea a una concepción de carácter fisiológico que aparece en el *Sobre la filosofía* (frag. 19b Ross = 916 Gigon), según la cual, los seres estamos constituidos contra la naturaleza porque los elementos que nos componen están unidos violentamente en contra de su lugar natural (Vendruscolo, 1990, pág. 170). Incluso no falta quien piensa que Aristóteles se refiere simplemente a una opinión contraria que trae a colación con un mero propósito dialéctico y no a una doctrina histórica determinada (Berti, 1967, 80, nota 86).

29 Es decir, los animales terrestres y mortales, a diferencia de los seres vivos celestes, que son eternos. Esa diferencia es expresada en *Las partes de los animales*, 641b18 y sigs.

30 La argumentación avanza con el siguiente argumento (C): P 4: «los animales mejores y más perfectos se generan conforme a la naturaleza»; P 5: «el hombre es el animal más perfecto que existe»; C 3: «el hombre es generado conforme a la naturaleza». Si retomamos como primera premisa (P 6) la conclusión del argumento (B) = C 2: «todo lo que se genera conforme a la naturaleza se genera para un fin»; y como segunda premisa (P 7) la conclusión C 3: «el hombre es generado conforme a la naturaleza», llegamos a la conclusión C 4: «el hombre se genera para un fin» (silogismo [D]).

31 Como señala Berti, 2000, 75, la visión teleológica que tiene Aristóteles de la naturaleza se funda en la tesis de que el orden de la generación es inverso al orden del valor (lo primero que se genera es lo último en valor, y viceversa), pues la verdadera naturaleza de un ser no resulta de su condición inicial, sino de su realización final.

32 *Cf. Política*, 1334b12 y sigs., donde la sabiduría (φρόνησις) viene sustituida por la razón (λόγος-

λογισμός) y el entendimiento (νοῦς) como lo último que nace en el hombre, ya que forman parte del alma racional, la cual es, por naturaleza, propia de una edad avanzada, ya que surge cuando el cuerpo ha sido formado y el alma ha madurado suficientemente.

33 La argumentación continúa del siguiente modo: Argumento (E) P 8: «el fin de cada cosa es siempre mejor que la cosa misma»; P 9: «el fin conforme a la naturaleza es lo último que se lleva a cumplimiento en la generación natural»; luego C 5: «el fin del alma (por ser un fin natural y mejor que el del cuerpo) se alcanza después que el fin del cuerpo». Argumento (F): P 11: el fin de lo mejor es siempre posterior en la generación; P 12 (implícita): «El alma es mejor que el cuerpo» (frag. 23); luego C 6: «el alma (por ser su fin posterior) es posterior al cuerpo». Argumento (G): P 13: «la sabiduría es, por naturaleza, lo último que se genera en los hombres»; P 14 (implícita): «la sabiduría es una facultad del alma»; luego C 7: «la sabiduría es la última facultad del alma». El último argumento (H) se construye retomando como primera premisa, P 15, la C 4: «el hombre se genera para un fin»; como segunda, la P 13: «la sabiduría es, por naturaleza, lo último que se genera en los hombres»; y como tercera, la P 9: «el fin conforme a la naturaleza es lo último que se lleva a cumplimiento en la generación natural»; lo que nos lleva, finalmente, a la conclusión buscada, C 8: «la sabiduría (φρόνησις) es el fin natural del hombre» y «ser sabios (φρονεῖν) lo último para lo cual hemos nacido». Una conclusión que se complementa con otra: para alcanzar la sabiduría es preciso cultivar la filosofía (*cf.* frag. 9).

34 «Naturaleza y divinidad» ha de entenderse como una hendíadis, como en *Acerca del cielo*, 271a33: «la divinidad y la naturaleza no hacen nada en vano», ya que Aristóteles considera la naturaleza como una entidad divina: *cf.* Düring, 1961, 190; Berti, 2000, 76.

35 *Cf.* Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 12, 58-59.

36 Cita repetida, con alguna variación, en *Ética eudemia*, 1216a11-6, donde es traída a colación para ilustrar el tipo de felicidad que se funda en la posesión del conocimiento de las cosas divinas, frente a la felicidad fundada en el placer o en la sola virtud. Aquí se cita como apoyo de la tesis de que el fin natural del hombre es el cultivo de la filosofía.

37 Esta afirmación es platónica y parece deberse a Jámblico mismo, no a Aristóteles: *cf.* Berti, 2000, 77.

38 Quizá se refiera a la divinidad como tal o, más bien, a los principios y causas últimas de la realidad, que son el verdadero objeto de contemplación y conocimiento teorético (*cf.* frags. 44, 48).

39 Los bienes externos.

40 En tanto que fin al que están subordinadas todas las virtudes y todos los bienes, y al que hay que ajustar nuestra conducta para llevar una vida buena. *Cf.* *Ética eudemia*, 1218b10-25.

41 Es decir, el cultivo de la filosofía para acceder a la sabiduría (φρόνησις), que es el fin último al que aspira el hombre para ser feliz.

42 La inclusión de este inciso, como volverá a suceder un poco más adelante, se debe al uso especial del imperfecto, mediante el cual Aristóteles indica que está hablando no de algo pasado sin vigencia en el presente, sino sólo de algo ya conocido. *Cf.* p. ej., *Gran ética*, 1200a34.

43 Es típico de Aristóteles la tendencia a concebir la actividad intelectual por analogía con la percepción visual. Ya hemos visto ejemplos de ello en los frags. 18-20, donde se identificaba el fin del hombre con la «contemplación» (θεάσασθαι o θεωρῆσαι) y el «conocimiento» (γνῶναι) de la naturaleza (y en especial, de los cuerpos celestes, los seres más excelsos en el orden de las cosas). La razón de ello la tenemos al comienzo de la *Metafísica* (980a24-27), donde se dice que la percepción visual es preferible a las demás percepciones porque «es la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias 〈entre las cosas〉». No obstante, la referencia a las «cosas inteligibles» es sospechosa de pertenecer a Jámblico, ya que Aristóteles suele hablar de «principios» (*cf.* p. ej. Berti, 2000, 78).

44 *Cf.* *Metafísica*, 382b24 y sigs., donde se habla de la sabiduría (σοφία) como de la única ciencia libre, pues su fin es ella misma y no otra cosa, es decir, su valor reside en su mero conocimiento y no en su utilidad.

45 Düring propone sustituir ἀπερείδονσαι por ἀπεργάζουσαι «producen» o ἀποδιδοῦσαι «confieren».

46 La lógica de la frase parece exigir que este καί tenga un valor adversativo.

47 Aquí νοῦς y διανοία son empleados indistintamente, conforme a un uso poco riguroso del lenguaje que es posible que remonte al propio Aristóteles y que concuerda con una obra de carácter exotérico.

48 Düring, que considera que el texto está aquí corrupto, propone leer καὶ εὖ en lugar de ὑπὲρ ὧν y καίτοι en lugar de καί, de modo que habría que leer: «y realiza bien las acciones de las que el entendimiento es dueño, incluso si la mayoría de ellas 〈se realizan〉 por medio del cuerpo».

49 El texto aquí es ambiguo: no sabemos si el pronombre se refiere a las contemplaciones (θεωρίαι) o a los pensamientos (διανοήσεις) antes aludidos, aunque, por el contexto, parece más probable la segunda posibilidad.

50 Parece claro que φρόνησις es usado aquí primando el sentido de «inteligencia práctica» sobre el de «sabiduría teorética», que convendría más a σοφία, en cuanto ciencia de los primeros principios y causas (*cf.* *Gran ética*, 1, 34, 16-7, donde se dice que la σοφία es superior porque tiene por objeto las cosas eternas, inmutables y divinas, mientras que el objeto de la φρόνησις es lo conveniente y provechoso para el hombre; *cf.* también *Ética nicomáquea*, 1140a23 y sigs., y 1141a7 y sigs.). Sin embargo, no es éste el proceder habitual de Aristóteles en el *Protréptico*, donde suele usar ambos términos (como hace en otros lugares: p. ej. *Metafísica*, 982b24) como sinónimos (lo que sería un rasgo, según Berti, 2000, 69, de platonismo, ya que Platón no distinguía ambas formas de saber).

51 Como señala Düring, 1961, 196, κατάληψις en el sentido filosófico de «aprehensión intelectual» es una acuñación estoica, lo que hace sospechar que Jámblico haya parafraseado aquí las palabras de Aristóteles. Similares dudas expresa Berti, 2000, 79.

52 La vida contemplativa (ϐίος θεωρητικός), regida por el entendimiento (νοῦς).

53 *Cf.* p. ej. *Investigación sobre los animales*, 608b4; *Reproducción de los animales*; 753a13.

54 Según Düring, 1961, 197, las palabras entre corchetes no parecen ser de Aristóteles, pues éste nunca hubiera afirmado que la sabiduría contemplativa pertenece sólo a los dioses. Este autor se decanta por considerarlas una adición de Jámblico (o de su fuente neopitagórica).

55 *Cf. Investigación sobre los animales*, 494b18; *Reproducción de los animales*, 781b17.

56 Este fragmento es considerado por Düring, 1961, 198, dado que su léxico no es aristotélico, aunque sí su contenido, como una paráfrasis o un resumen hecho por Jámblico del texto original de Aristóteles.

57 Nuevo resumen de Jámblico, según Düring, 1961, 198.

58 Posible referencia al ser en cuanto algo que es, que es el objeto de la filosofía o ciencia primera, llamada en la *Metafísica* (993b20) «ciencia de la verdad» (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας). El uso del término ἀλήθεια para referirse a la realidad física y, sobre todo, al ser en cuanto tal, recuerda, como señala Berti, 2000, 80, el uso platónico del término en referencia a la realidad inteligible, y difiere de la concepción aristotélica posterior de la ἀλήθεια como una característica del pensamiento o del discurso.

59 Aristóteles divide la filosofía, cuya accesibilidad y utilidad pretende demostrar, en dos ámbitos de conocimiento: el de las ciencias «éticas» y el de las ciencias «físicas».

60 Obsérvese la identificación entre entidades anteriores por naturaleza, esto es, las causas, que son objeto preferente del conocimiento científico por ser más cognoscibles, y los bienes morales, que tendrían en el ámbito de la acción la misma función que las causas en el ámbito natural. Una identificación que remonta a Platón y su identificación entre la Forma primera o Uno y el Bien: *cf. Metafísica*, 988a7-15.

61 *Cf. Metafísica*, 1019a1: «Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores en este sentido, y otras que lo son *según la naturaleza* y *la entidad*: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no éstas sin ellas».

62 Es decir, las cosas relativas al cuerpo.

63 Es decir, los seres naturales, sujetos a generación y muerte, que suceden a los primeros principios y causas, los cuales, en este contexto, parecen identificarse con los elementos (agua, fuego, aire, tierra, el número, etc., *cf.* frag. 36) de que se componen dichos seres.

64 Entre las que habría que incluir las Formas platónicas, que entrarían también dentro del concepto aristotélico de «naturaleza» (φύσις): *cf.* *Física*, 193a28-b5 y, sobre todo, *Metafísica*, 1014b15-1015a19, donde se hace un repaso de las distintas acepciones del término φύσις, entre las cuales se incluye, por un lado, la materia (ὕλη), que es naturaleza como lo son «los elementos de las cosas que son por naturaleza» (esto es, el fuego, el agua, la tierra, 7 el aire y «alguna otra cosa semejante») y, por otro, la forma y la configuración (τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή), que son naturaleza en cuanto entidad (οὐσία) de las cosas que poseen en sí mismas el principio del movimiento.

65 La elección autónoma del sabio (φρόνιμος) es el mejor criterio de lo que es bueno, porque responde a la sabiduría (φρόνησις), que es la que proporciona el conocimiento más exacto posible (el de los primeros principios de la realidad), que permite al hombre formarse un juicio correcto de los fines que presiden una vida buena (*cf.* frag. 9). El saber teorético es causa o fundamento del conocimiento moral. Düring, 1961, 203 y sig., señala la deuda intelectual con el *Teeteto* platónico en este punto.

66 Que no es otro que el del sabio, cuyo juicio se evoca como argumento de autoridad.

67 El texto que sigue hasta el final del fragmento parece, según Düring, 1961, 207, un añadido de Jámblico.

68 Es posible, como se ha apuntado (*cf.* p. ej. Berti, 2000, 85), que Aristóteles estuviera pensando aquí en Isócrates y que este pasaje (frags. 42-44) fuera una respuesta al discurso *Sobre el cambio de fortunas*, en el que el orador ateniense criticaba el valor didáctico de la filosofía de la Academia, por considerarla inútil y alejada de las necesidades de la vida práctica (261-269 y 285). *Cf. infra* Apéndice, frags. 3-4 y nota *ad loc.*

69 En su doble sentido de «amar, tener afecto» y «desear, pretender».

70 *Cf. Metafísica*, 1015a20, donde se vuelve a vincular con esta definición de «necesario» su carácter de «concausa». En esta acepción, lo necesario es concausa en un doble sentido: primero, y en tanto causa, porque de ella proviene la vida para el animal (en ese sentido lo son, p. ej., la respiración o la alimentación); segundo, y en tanto concausa, porque no es única, sino que contribuye junto con otras de su misma clase para producir el mismo efecto: la vida.

71 El bien se identifica aquí, como en otros pasajes *(vid.* p. ej. frags. 17, 22, 69), con el fin, que es causa en sí misma de toda acción moralmente buena, que es la propia del sabio. La diferencia con lo necesario, en la que Aristóteles hace descansar precisamente su crítica a la utilidad de la filosofía, estriba en que lo necesario no es un fin en sí mismo, sino sólo un medio para otro fin y, por tanto, no puede considerarse un bien al que dirigir la vida, ya que nunca sería el objeto último de la acción moral.

72 Es doctrina aristotélica la de que no puede haber una serie infinita de causas, ni dentro de cada especie de causa (sea ésta material, eficiente, formal o final), ni suponiendo infinitas especies de causas, pues siempre tiene que haber un principio y un fin: *cf. Metafísica*, 994a1-b30.

73 Es decir, lo bueno (causa), de lo necesario (concausa).

74 Düring, 1961, 210, cree que esta expresión trasluce la polémica con Isócrates respecto de los ideales éticos.

75 No sabemos a quiénes se refiere aquí Aristóteles. Sin embargo, el hecho de que se trate de poetas «sabios» (*cf.* A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci II. Testimonia et Fragmenta. Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia et Fragmenta. Volumen I*, Leipzig, 2004, 102 B., donde se llama a Orfeo «el poeta más sabio y renombrado», y también, Bernabé, 2004, 430, 434 B.), y de que la doctrina a ellos atribuida tenga que ver con la retribución según justicia de recompensas en el Más Allá en función, es de suponer, de la conducta seguida en vida, apunta a que los aludidos sean Orfeo y los autores de poesía órfica (*cf.* p. ej. la alusión al juicio infernal y a la isla de los Bienaventurados en Bernabé, 2004, 460 B.; a la Justicia personificada como retribuidora de la conducta humana en Bernabé, 2004, 32 B.; o a los dones que Museo y su hijo [*e. e.* Orfeo] prometen a los justos en el Hades en Bernabé, 2004, 431 B.).

76 Es altamente probable que este pasaje de Cicerón tuviera como fuente última el *Protréptico.* Así lo cree la mayoría de los editores de la obra, como Rose (frag. 58), Walzer (frag. 12), Ross (frag. 12) o Düring, 1961, 211 y sig. (quien añade también como posible fuente *Ética nicomáquea*, 1178b723). De la misma opinión

es A. Grilli (ed.), *M. T. Ciceronis. Hortensius*, Varese/Milán, 1962, 174, uno de los últimos editores del *Hortensio.* Otros, en cambio, son más escépticos, como Gigon (frag. 824). Es de notar, no obstante, la aparente contradicción de este pasaje ciceroniano con *Política*, 1334a28-34, donde Aristóteles habla de la necesidad de filosofía (φιλοσοφία), prudencia (σωφροσύνη) y justicia (δικαιοσύνη) para aquellos que, como los que habitan en las Islas de los Bienaventurados, disfrutan de la mayor abundancia de bienes y dicha, para evitar que su afortunada situación los vuelva soberbios.

77 Fiestas áticas en honor de Dioniso, las más importantes de las cuales son las Grandes Dionisias, en las que había, junto a diversas celebraciones religiosas (procesiones, sacrificios, etc.), representaciones teatrales, que incluían comedias, tragedias, ditirambos y dramas satíricos.

78 Texto de transición debido a Jámblico, pero que quizá conserve un remanente aristotélico.

79 «Naturaleza» (φύσις) tiene en este pasaje un sentido amplio, que incluye tanto la naturaleza «física», es decir, el conjunto de las entidades que poseen en sí mismas el principio del movimiento, como también la naturaleza «humana», esto es, aquello que tiene que ver con el modo de ser del alma. La naturaleza debe entenderse, en todo caso, como la fuente última de la que deriva nuestro conocimiento.

80 Ya que la filosofía (que aquí equivale a φρόνησις), como ciencia de los primeros principios y causas, es la que enseña las pautas que rigen la naturaleza y la verdad de las cosas, tanto la de los seres «físicos», como la del alma humana.

81 Entiéndase «otras» respecto de las artes que se ocupan de las excelencias del alma, como la política.

82 Las pautas (ὅροι) a las que se refiere Aristóteles son las normas universales (identificables con las primeras entidades o principios del frag. 48, según C. J. de Vogel, «Did Aristotle Ever Accept Plato's Theory of Trascendents Ideas? Problems around a New Edition of the *Protrepticus*», *Philosophia.* I. *Studies in Greek Philosphy*, Assen, 1970, pág. 321, que el político-filósofo debe conocer y tomar como modelo de conducta y como base para legislar: *cf.* p. ej. *Ética eudemia*, 1249b1 y sigs. Dichas normas no se fundan tanto en la naturaleza física, cuanto en la verdadera naturaleza del ser humano: *cf.* Berti, 2000, 86.

83 Los de las artes productivas recién citados.

84 Según Düring, 1961, 219, aquí debería leerse ὅρος «pauta», argumentando que el νόμος en Aristóteles no es ningún modelo extraído a imitación de la naturaleza, sino el resultado de la acción de un hombre que vive según las pautas de la naturaleza.

85 Juzgar lo que es justo, bello o provechoso.

86 Ni estas primeras entidades o principios, ni las entidades exactas citadas un poco más abajo, son una referencia a las Formas platónicas, como W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1946, 113, supone, sino más bien, como sostienen Düring, 1961, 220 y De Vogel, 1970, pág. 321, los principios y causas inmanentes en las cosas por los cuales los objetos naturales son lo que son. Una postura intermedia es la de B. Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème*, *De la Philosophie*, *Protreptique*), París, 1981, 144 y sig.

87 Es decir, las entidades segundas, terceras, etc., que no son más que causas intermedias dependientes de los primeros principios o entidades en el orden de las cosas. Esas entidades son, en el ámbito de la filosofía natural, los objetos físicos, y en el de la filosofía política, las leyes y constituciones existentes. El lenguaje tiene fuertes reminiscencias platónicas, aunque la tesis es aristotélica.

88 Porque consisten en la imitación de lo que es duradero y permanente, la naturaleza, o, más concretamente, los primeros principios inmanentes en los objetos naturales. Por otro lado, la idea del filósofo-legislador es un préstamo platónico.

89 Aristóteles se refiere a la sabiduría teorética (θεωρητικὴ φρόνησις) mencionada en el frag. 46, aunque aquí subraya su carácter práctico, rector y de alcance universal.

90 Según las *Éticas*, la felicidad consiste en la actividad conforme a la virtud y, en especial, conforme a la virtud más perfecta (*Ética nicomáquea*, 1177a12, *Ética eudemia*, 1219a38).

91 Para Düring, 1961, 225, la referencia a Aristóteles en este pasaje puede ser una reminiscencia del

frag. 52, así como del frag. 86 (*ibid.*, 249).

92 Como complemento del argumento del fragmento anterior, Aristóteles aduce algunos ejemplos para mostrar la insuficiencia de la adquisición y posesión de sabiduría si ésta no va acompañada de un uso práctico: la realización de buenas acciones que conduzcan a la felicidad. No basta con conocer el bien, también hay que ser bueno.

93 La sabiduría.

94 Este argumento debe ponerse en relación con la idea de que la filosofía es deseable por sí misma y, por ende, preferible a otras artes y ciencias (*cf.* frags. 41 y sigs.): si los que cultivan la filosofía carecen del estímulo de una retribución económica y, sin embargo, progresan más rápidamente en su conocimiento que en otras artes por las que sí reciben dicha retribución, entonces es más digna de estudio.

95 Este pasaje es una reelaboración del argumento de los fragmentos 55-56, adaptado a un contexto en el que las matemáticas asumen las mismas características que la filosofía (*cf.* Düring, 1961, 228).

96 Se refiere a la ciencia matemática.

97 Como señala Düring, 1961, 228 y sig., la primera parte de este fragmento parece inspirada en el *Sobre la filosofía*, en el que formaría parte de la descripción del avance cultural de la humanidad desde la ignorancia hasta la adquisición de la filosofía. No obstante, es posible que en el *Protréptico* Aristóteles se sirviera del mismo motivo del progreso en el conocimiento para mostrar que los que cultivan la filosofía experimentan grandes progresos aunque pasen la mayor parte de su tiempo en otros menesteres más lucrativos. La segunda parte del fragmento parece corresponder a este esquema. Otros editores han considerado el fragmento completo como perteneciente al *Protréptico*: Rose (frag. 53), Ross (frag. 8), Walzer (frag. 8) y Gigon (frag. 74,1).

98 Otra posibilidad, apuntada por Düring, 1961, 228, es traducir λόγοι por «discursos» y pensar que se trata de una referencia a la retórica.

99 De la geometría, la ciencia de los cálculos y esta clase de disciplinas.

100 Jámblico en *Sobre la ciencia matemática universal*, 26, 83, 2-5, cita un texto muy similar, pero sustituyendo φιλοσοφία por φρόνησις.

101 Fórmula de transición añadida por Düring.

102 Según Düring, 1961, 233 y sig., Aristóteles haría referencia aquí a la doctrina de la armonía (συμμετρία) entre las dos partes del alma: la racional y la concupiscente. La excelencia (ἀρετή) del alma sólo sería posible si se da dicha armonía: *cf.* *Gran ética*, 1206b10 y sigs.

103 *Cf.* la misma doctrina en *Ética nicomáquea*, 1139a17-b14. Véase una excelente discusión sobre el uso de la terminología en este fragmento en D. A. Rees, «Theories of the Soul in the Early Aristotle», in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, edited by L. During and G. E. L. Owen, Goteborg, 1960, págs. 191-200.

104 Lo que Aristóteles quiere decir es que la parte más perfecta y deseable del alma, el entendimiento (νοῦς), al ser la responsable, como sede de la razón y el pensamiento, de nuestra conducta, es la que determina en exclusiva o, al menos, en mayor medida, lo que somos. *Cf.* *Ética nicomáquea*, 1168b35-1169a2, 1178a5-8.

105 Aquí vale por «funciones». Para definir cuál es la función propia de cada cosa es preciso saber primero si ésta es simple o compuesta.

106 Entiéndase, la pura y exacta contemplación de la verdad, que no es otra cosa que el conocimiento de los primeros principios.

107 La ciencia de los primeros principios y causas, esto es, la sabiduría (σοφία), *cf.* *Metafísica*, 982b30 y sigs.

108 La contemplación (θεωρία) de la verdad, como fin último de la parte suprema del alma, es identificable con la sabiduría (φρόνησις-σοφία), porque ésta es la ciencia de lo máximamente cognoscible, es decir, de los primeros principios y causas, que son aquello por causa de lo cual se hace y conoce todo lo demás. *Cf.* frags. 46, 51 y 69, donde se le llama a la sabiduría «ciencia contemplativa» o «teorética» (θεωρητικὴ ἐπιστήμη).

109 Es decir, la combinación de facultades y capacidades anímicas de menor rango que el νοῦς, que es

la parte mejor y más perfecta del alma porque es capaz de contemplar lo mejor y más perfecto, la primera causa o Dios: *cf. Metafísica*, 1072b18 y sigs.

110 Se entiende, la ciencia de lo máximamente cognoscible, la de los primeros principios y causas, que aquí se denomina φρόνησις.

111 Se refiere Aristóteles a las virtudes morales, como la prudencia, la justicia, la valentía, etc., que no pertenecen a la parte cognoscitiva del alma, pero que están subordinadas a ella: *cf. Gran ética*, 1185b7. Por tanto, ἀρετή no tiene aquí el sentido de «excelencia», en tanto que estado óptimo del alma, sino el de simple virtud moral.

112 La sabiduría.

113 Excelencia del alma y felicidad.

114 φρονεῖν y θεωρεῖν han de tomarse como dos aspectos de una misma función. El καί es explicativo.

115 En *Política*, 1277b25-29, Aristóteles vuelve a distinguir entre sabiduría y opinión verdadera, haciendo a la primera atributo del gobernante, y a la segunda una mera virtud del gobernado.

116 Es evidente, y ha sido a menudo notado (*cf.* p. ej. Jaeger, 1946, 86; Düring, 1961, 242; Berti, 2000, 94), el paralelismo con el comienzo de la *Metafísica* (980a21-7) en la que se refleja la misma idea de superioridad epistemológica de la vista por ser el medio privilegiado de consecución del fin propio del alma: la adquisición de sabiduría: «Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias». No está claro si estamos ante una versión reutilizada del tema en la *Metafísica* o de una simple variante, dada la contemporaneidad del *Protréptico* con el primer libro de la *Metafísica.*

117 En obras posteriores, el criterio definitorio de lo vivo se hará más flexible. Así, p. ej., en *Acerca del alma*, 413a21 y sigs., la vida se define por la mera presencia de la facultad nutritiva, propia de las plantas, mientras que la facultad sensitiva se reserva para los animales.

118 Según Düring, 1961, 242 y sig., este pasaje, junto con el frag. 80, serían el objeto de la referencia cruzada de Aristóteles en *Ética eudemia*, 1244b30 (= frag. C 2:2 Düring), donde se dice: «pero esto queda oscuro tal como se ha escrito en el tratado (ἐν τῷ λόγῳ)», en referencia al conocimiento por sí mismo como lo más deseable en la vida, puesto que el deseo de vivir es innato en nosotros y vivir es una especie de conocimiento. Su argumentación, sin embargo, no es concluyente, y la pretensión de que el pasaje de la *Ética* sea una especie de nota a pie de página a la tesis del *Protréptico* abusa, creemos, del paralelismo entre los dos pasajes.

119 Definición que, como apunta Düring, 1961, 244, Aristóteles toma de la Academia: *cf. Definiciones*, 414c.

120 *Cf. supra*, frag. 74. Aquí está implicada, como observa Düring, 1961, 244, la distinción entre ζῆν y εὖ ζῆν.

121 Para Düring, 1961, 245, esta afirmación es «el resumen y la sustancia del *Protréptico*», la conclusión de la argumentación precedente y la clave sobre la que pivota la obra.

122 Nos encontraríamos aquí con el primer uso de δύναμις y ἐνέργεια en el sentido técnico de «potencia» y «acto», aunque el modo de introducir los términos y la falta de explicación de éstos parece indicar que ese uso no sería del todo novedoso. Sobre ello, *cf.* p. ej. *Metafísica*, 1048a30 y sigs.: «Acto (ἐνέργεια) es, entonces, el que la cosa exista, pero no de la manera en que decimos 〈que existe〉 en potencia (δυνάμει). Decimos 〈que existe〉 en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la mitad en lo completo, ya que puede ser extraído 〈de ello〉, y el que sabe (ἐπιστήμονα), pero no ejercita la contemplación (μὴ θεωροῦντα), teniendo la posibilidad de ejercitarla, mientras que lo otro 〈decimos que existe〉 en acto. Lo que queremos decir queda claro por inducción de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo, sino ver la analogía en su conjunto, esto es, que así como se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el despierto respecto del dormido (*cf.* frag. 80), y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista (…) Quede definido el acto por cada uno de los miembros de esta distinción y lo potencial, por el otro». *Cf.*

también, *Acerca del alma*, 417a6 y sigs.

123 Es decir, del entendimiento (νοῦς) como potencia del alma.

124 La distinción entre potencia y acto, aplicada al ámbito de la sensación, la consciencia y las facultades cognitivas, toma la forma de diferencia entre posesión (κτῆσις, κτῆσθαι, ἔχειν) y uso (χρῆσις, χρῆσθαι): *cf. supra*, frag. 53; *Tópicos*, 129b33; *Ética eudemia*, 1225b11; *Ética nicomáquea*, 1446b30. Más adelante, en el frag. 83, la distinción será entre posesión y actividad del alma (ἔχειν-ἐνεργεῖν).

125 De los dos sentidos en que cabe hablar de una misma cosa: el sentido «potencial» y el sentido «actual», éste último es el verdadero y propio, aquel que define mejor lo que la cosa es, ya que da cuenta de ella en el momento de su plena actualización, mientras que el primero es un sentido subordinado, válido sólo en relación al otro: *cf.* Berti, 2000, 95.

126 Seguramente, como apunta Düring, 1961, 246, esta tesis deba entenderse en el contexto de la superioridad del acto sobre la potencia, tal como se presenta en *Metafísica*, 1051a4 y sigs. Una superioridad, en cualquier caso, que no es de grado, sino que sólo indica una relación de prioridad (*cf.* Strycker, «Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le *Protreptique* d'Aristote», *Revue philosophique de Louvain* 66 (1968), pág. 597 y sigs.; Strycker, «Sur un emploi technique de 'mallon' chez Aristote», *Mnemosyne* 22 (1969a), pág. 303 y sig.; Berti, 2000, pág. 95 y sig.). *Cf.* también *Acerca del alma*, 430a18, donde se repite la prioridad de la acción sobre la mera pasividad del entendimiento.

127 De los distintos sentidos en que se puede decir de algo que es anterior (en cuanto al lugar, en cuanto al tiempo, en cuanto al movimiento, en cuanto al orden, etc.), aquí se dice «anterior» en cuanto a la noción (λόγος). En este sentido, la propiedad accidental es anterior al individuo de quien se predica, porque el conjunto formado por el individuo y su propiedad accidental no puede darse sin la noción previa de dicha propiedad (*Metafísica*, 1018b29 y sigs.). Así, p. ej., la salud es anterior al individuo sano porque no puede haber nadie sano si antes no existe la salud, aun cuando no pueda haber salud si no hay alguien que es sano. Además, lo anterior es mejor y preferible a lo posterior en cuanto que lo que es en acto es anterior a lo que es en potencia, y el acto es mejor que la potencia (*Metafísica*, 1049b3-1051a21).

128 El predicado «bueno» se atribuye en sentido estricto a aquellas cosas que son buenas en sí mismas, como la virtud, mientras que tiene un sentido derivado aplicado a las cosas que son buenas en función de algo otro, como lo útil o provechoso, que sólo es bueno accidentalmente, en cuanto sirve para un fin ajeno a él mismo.

129 Es decir, el que realiza aquello en lo que consiste propiamente vivir (frag. 90; *cf.* también *Ética eudemia*, 1219a24, donde se especifica que la función del alma es «hacer vivir»). Este ejercicio o uso del alma (χρῆσις ψυχῆς) no es único, de modo que será mejor el que consiga en mayor medida el mismo resultado (frags. 77, 84), y ese mejor uso del alma viene a identificarse, en el *Protréptico*, con su función (ἔργον) propia, que no es otra que el uso de su mejor facultad, la intelectiva, consistente en «pensar y razonar» (διανοεῖσθαί τε καὶ λογίζεσθαι, frag. 85), lo que equivale a «tener sabiduría y contemplar» (φρονεῖν καὶ θεωρεῖν, frag. 70), pues su fin es la contemplación (θεωρία) de la verdad (frags. 65-6, 85), objeto de la sabiduría (φρόνησις).

130 La distinción entre simple uso (χρῆσθαι μόνον) y uso óptimo (χρῆσθαι μάλιστα) sirve para ilustrar la diferencia entre usar simplemente el alma y usarla del mejor modo posible, igual que un flautista puede tocar sólo la flauta o tocarla bien. Cuando se usa del mejor modo posible, el alma cumple su función principal y más elevada (que es, asimismo, su función propia, no compartida por ningún otro ser animado): la de hacer vivir de la mejor manera, mediante el ejercicio de la sabiduría y la contemplación de lo máximamente cognoscible.

131 El ejercicio de la facultad intelectiva, que es la función principal del alma, es inseparable del ejercicio de la virtud (χρῆσις ἀρετῆς), ya que la función del alma y la de su virtud son una y la misma: la vida buena o feliz. Pero como las virtudes son varias, ese bien exige que la actividad del alma sea conforme a la virtud mejor y más perfecta *(Ética nicomáquea*, 1098a16 y sig.), pues la felicidad (εὐδαιμονία) es «la actividad de una vida perfecta conforme a una virtud perfecta» (ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν, *Ética eudemia*, 1219a38-39). *Cf.* también *Ética nicomáquea*, 1177a12.

132 *Cf. Acerca del alma*, 415b13. Lo que se quiere decir es que el viviente se define por el hecho de vivir, es decir, es en cuanto que vive. Como la causa de que viva es el alma, ésta es su verdadero ser. Por tanto, será viviente en el más propio sentido aquel que ejercite su alma del mejor modo, es decir, dedicándola a la

filosofía, a fin de que alcance a contemplar lo más cognoscible: los primeros principios de la realidad.

133 Esta última frase parece deberse a Jámblico, ya que, para Aristóteles, lo más cognoscible no es un ser único, sino los primeros principios y causas (*cf. supra*, frag. 33).

134 El placer se define como una actividad sin trabas (ἀνεμπόδιστον; ἀκώλυτος no aparece en el corpus aristotélico) del modo de ser que es conforme a la naturaleza, en *Ética nicomáquea*, 1153a15. Si una actividad sin trabas es placentera, lo será también la actividad perfecta en que consiste la vida feliz, «pues ninguna actividad perfecta admite trabas, y la felicidad 〈se cuenta〉 entre las 〈actividades〉 perfectas» (*Ética nicomáquea*, 1153b16-17). Dicha actividad es identificada en el mismo tratado con la actividad contemplativa (*Ética nicomáquea*, 1177a23 y sigs.): «y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría». *Cf.* también *Metafísica*, 1072b24: «la actividad contemplativa es lo mejor y más placentero». El placer aparece, pues, como anejo a las más altas formas de conocimiento, lo que explica que sea, para Aristóteles, un bien igualmente deseable: *cf.* Düring, 1961, 249 y sigs., quien muestra la falta de fundamento del antihedonismo que algunos han atribuido al primer Aristóteles, al menos en lo que al *Protréptico* se refiere.

135 Sigo, al traducir, la interpretación de Düring, 1961, 252, que establece las siguientes equivalencias: ἡδόμενον πίνειν = πίνοντα χαίρειν y ἡδέως πίνειν = ἥδεσθαι τῷ πίνειν.

136 Aristóteles distingue el placer que se deriva del mismo hecho de vivir, procedente del ejercicio del alma, que es un placer esencial, de los placeres externos, accidentales y concurrentes con dicha actividad, que son de una clase inferior, admitiendo, pues, una jerarquía de placeres, paralela a la jerarquía en los modos de vida y en los conocimientos: *cf.* Düring, 1961, 251 y sig. A Aristóteles le interesa hacer esta distinción porque quiere mostrar que el placer derivado de la actividad contemplativa, propia de la filosofía, es un placer esencial: *cf.* Berti, 2000, 98. El placer asociado a la sabiduría (σοφία) y a la actividad contemplativa volverá a encontrarse en *Ética nicomáquea*, 1177a23-27 (pasaje citado *supra*).

137 *Cf.* frag. 83 y nota.

138 Es decir, la actividad del entendimiento o νοῦς.

139 *Cf. Ética nicomáquea*, 1174b20. Esta última frase podría haber sido manipulada por Jámblico, ya que resulta un tanto chocante en Aristóteles la idea de que la actividad intelectiva, entendida como conocimiento pleno y actual de los primeros principios, sea permanente, ya que ésa es una característica exclusiva de la divinidad (*Cf. Metafísica*, 1072a20 y sigs., y 1075a5-11): *cf.* Berti, 2000, 98.

140 Este fragmento es, según Düring, 1961, 253, una paráfrasis de Jámblico a partir de una referencia aristotélica al gozo de los verdaderos placeres.

141 Los bienes externos, los corporales y los del alma (y en especial, estos últimos: la sabiduría, la excelencia en la virtud y el placer): *cf. Ética eudemia*, 1218b32, *Política*, 1323a25.

142 No hay que olvidar que la felicidad se define como una actividad conforme a la virtud más perfecta y que ser virtuoso supone ser capaz de elegir los mejores medios para conseguirla, lo cual requiere, como condición previa, la capacidad de discriminación que otorga el cultivo de la filosofía.

143 Necesarias son aquellas cosas que no son elegibles por sí mismas, sino sólo en virtud de otras y sin las cuales es imposible vivir (*cf.* frag. 42), mientras que las placenteras son las elegibles por sí mismas: *cf.* Düring, 1961, 254, quien remite a *Ética nicomáquea*, 1147b22 y sigs. Cabe dentro de lo posible, por otro lado, que en el *Protréptico* se desarrollara la idea de que sin las cosas necesarias para una buena vida, y en concreto, bienes externos como la belleza corporal o la posesión de suficientes recursos, amigos e hijos, no es posible la felicidad, tal como se presenta en *Ética nicomáquea*, 1099a31-b6 (= frag. C 93:2 Düring): *cf.* Düring, 1961, 256.

144 *Cf. Ética nicomáquea*, 1098b25: «Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la felicidad se encuentran en nuestra definición. En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros una cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o algunas de ellas, acompañadas de placer o sin él».

145 No hay que perder de vista la ambigüedad del sentido de φρόνησις a lo largo del *Protréptico*, aunque aquí, como en el frag. anterior, es prácticamente sinónimo de σοφία.

146 Nueva apelación a la sabiduría como fin de la actividad humana: *cf.* frags. 20-21.

147 Suprimimos, con Düring, 1961, 257 y sig., la frase καὶ ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν ὑπομνῆσαι, así como ὡς μαρτυροῦσιν αἱ κοιναὶ ἔννοιαι en el frag. 99, porque la terminología apunta a que son adiciones del propio Jámblico.

148 En griego, la oposición se ve más claramente por la relación etimológica entre ἀφροσύνη y φρόνησις.

149 Aristóteles utiliza aquí un tipo de razonamiento dialéctico (es decir, el construido a partir de tesis plausibles (ἔνδοξα), las cuales son, a su vez, aquellas que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios: *Tópicos*, 100a29-b21), que es el de la correspondencia de los opuestos, consistente, tal como lo expone en *Tópicos*, 135b7-16 (*cf.* también *Analíticos primeros*, 68a28), en ver si lo opuesto de una cosa dada es propio de lo opuesto de otra, porque si ése es el caso, entonces una cosa también será propia de la otra: así, en el presente caso, puesto que lo indeseable es opuesto a lo deseable, y la insensatez es opuesta a la sabiduría, si lo indeseable es propio de la insensatez, entonces lo deseable también lo será de la sabiduría.

150 Los sueños son falsos porque aparecen como lo que no son, es decir, son imágenes de cosas que no existen en realidad (*cf. Metafísica*, 1024b22), mientras que las imágenes del alma despierta son verdaderas cuando son productos de la percepción de las realidades sensibles y de la contemplación de las inteligibles.

151 Es decir, a los dioses.

152 Esta frase, como observa Düring, 1961, 260 (*cf.* también Dumoulin, 1981, 119), implica la distinción entre dos clases de sabiduría: la sensatez o sabiduría práctica, que engloba la sensación, la experiencia y el conocimiento empírico (incluido el arte y la ciencia), y la sabiduría que permite conocer la verdad, es decir, la ciencia acerca de los primeros principios y causas, que constituye el fundamento epistemológico de la conducta moral más perfecta. Así, si la una basta para vivir, es necesaria la otra para vivir feliz. No creemos necesario suponer que, en el primer caso, se haga referencia a una simple sensatez, y que se reserve la noción de sabiduría (en su sentido teorético y práctico) sólo para el segundo caso, como hace Berti, 2000, 101, ya que la distinción entre ambos sentidos de φρόνησις, aunque es rara en el *Protréptico*, sí está presente en algún contexto en el que interesa diferenciar el ámbito del conocimiento teorético del ámbito de la acción (*vid.* frag. 27), por lo que es muy posible que también esté implícita aquí.

153 Es posible, como apunta Düring, 1961, 261 (y recuerda Berti, 2000, 101), que en esta última parte de la obra (frags. 104-110), en la que la exhortación a la filosofía se fundamenta en ser ésta lo único valioso de la mísera condición humana, Aristóteles tuviera en mente el pasaje del *Fedón*, 64a-69d, en el que se sostiene que la actividad filosófica requiere la mayor independencia posible del alma con respecto del cuerpo, que no es más que un estorbo y cuyos placeres anejos carecen de valor, siendo la sabiduría buscada por el filósofo como una purificación de las pasiones corporales. No obstante, para Platón el verdadero conocimiento sólo es alcanzable para el alma tras la muerte y su separación del cuerpo, mientras que para Aristóteles lo es en esta vida, a través de la filosofía.

154 Hijo de Afareo, rey de Mesenia, célebre por participar en la cacería del jabalí de Calidón y en la expedición de los argonautas, donde demostró la extraordinaria agudeza de su vista, capaz de atravesar los objetos sólidos y de llegar hasta el fondo de la tierra (*cf.* p. ej. Apolonio de Rodas, 1, 151 y sigs.).

155 Gracias a la referencia de Boecio (frag. 105a) a este pasaje o a uno muy similar, podemos deducir que, en la redacción original, Aristóteles aludiría aquí posiblemente a Alcibíades, el general y estadista ateniense del siglo V a.C., famoso tanto por su alcurnia, belleza y riquezas, como por su polémico, escandaloso y disoluto comportamiento, de quien, según Boecio, con una vista como la de Linceo se podrían ver las repugnantes entrañas tras su hermosura física.

156 Según Düring, 1961, 262 y sig. (a quien sigue también Berti, 2000, 102), este pasaje es, probablemente, un préstamo del *Hortensio* de Cicerón, quien, a su vez, pudo tomarlo del *Protréptico* de Aristóteles, quien aludiría a la extraordinaria vista de Linceo como ejemplo de la facultad que posibilita a los hombres observar la caducidad subyacente a la belleza externa.

157 Referencia muy probable a oficiantes 7 de ritos órficos (como en *Fedón*, 69c, cuando se alude a οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες, «los que instituyeron las iniciaciones»), cuya religión salvífica propugnaba como doctrina central la culpa innata del hombre debida al crimen que los antecesores de la humanidad, los Titanes, cometieron al matar y devorar a Dioniso. La vida humana sería, pues, un castigo

impuesto a nuestra alma como penitencia por aquel crimen primitivo: *cf.* p. ej. Platón, *Crátilo*, 400c. Sobre la reminiscencia órfica de este pasaje, *vid.* J. Pépin, «La légende orphique du supplice tyrrhénien», en A. Cazenave y J. F. Lyotard (eds.), *L'art des confins*: *mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, París, 1985, pág. 387 y sigs., y C. Megino, «Aristótelels y el Liceo ante el orfismo», en A. Bernabé y F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*: *un reencuentro*, Madrid, 2008.

158 *Cf.* Diels-Kranz, Filolao, 44 B 14 (= Clememente de Alejandría, *Stromateis*, 3, 3, 17): «Lo testimonian también los antiguos teólogos y adivinos: que en cumplimiento de cierto castigo el alma está uncida al cuerpo y está enterrada en él como en una sepultura». La expresión «los antiguos teólogos y adivinos» parece una clara referencia a Orfeo y a la literatura a él atribuida (es muy común la calificación de Orfeo como «teólogo», mientras que la consideración de éste como «adivino» está atestiguada en Filócoro, F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín, 1923, 328 F 76). Menos probable es que esta doctrina se deba a un pitagórico llamado Euxíteo (como pretende Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 157c), quien podría ser un personaje ficticio (*cf.* W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Phytagoras*, *Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, 101, nota 23).

159 Es posible que el contenido de este pasaje del *Hortensio* de Cicerón remonte al *Protréptico* a través de Posidonio, como piensa M. Ruch, *L'Hortensius de Ciceron. Histoire et reconstitution*, París, 1958a, 156. El mismo *topos* sobre los piratas etruscos aparece en Servio, *Comentario* a la *Eneida*, 8, 497 (quien lo toma de Cicerón) y en Valerio Máximo, 9, 2 ext. 10. Sobre dicho topos, *vid.* J. Brunschwig, «Aristote et les pirates tyrrhénies (À propos des fragments 60 Rose du Protreptique)», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 88 (1963), págs. 171-190; Pépin, 1985, 387-406 y A. P. Bos, *The Soul and its Instrumental Body*, Leiden-Boston, 2003, 315 y sigs.

160 Düring, 1961, 265, aunque concede alguna posibilidad de influencia del *Protréptico* sobre este fragmento, se hace eco de la opinión de Q. Cataudella, *Clemente Alessandrino. Protreptico ai Greci*, Turín, 1940, XXIV-XXXI, de que dicha influencia sería muy vaga.

161 Sobre el carácter divino del entendimiento (νοῦς), *cf.* p. ej. *Sobre la filosofía*, frag. 26 Ross = 25,1 Gigon; *Acerca del alma*, 408b29; *Ética nicomáquea*, 1177a14-8, 1177b30; *Reproducción de los animales*, 737a10; *Metafísica*, 1074b15.

162 Eurípides, frag. 1018 Jouan-Van Looy. *Cf.* Diels-Kranz, Anaxágoras, 59 A 48.

163 Posible glosa de Jámblico.

164 *Cf.* el paralelismo con Platón, *Fedón*, 64a y *Teeteto*, 176a-b, y las notas de Düring, 1961, 266 y sig.

APÉNDICES

1[165]

Cicerón, *Hortensio*, test. pág. 19 y frag. 17 Grilli = *Historia augusta*, 2, 97, 20-22 Hohl: Ni creo que te sean desconocidas las cosas que dijo M. Tulio 〈Cicerón〉 en el *Hortensio*, que escribió a imitación de un Protréptico.

2

Nonio, 394, 26-28 Lindsay: M. Tulio 〈Cicerón〉 en el *Hortensio*: «Hay que emplear un gran esfuerzo mental al explicar a Aristóteles, si es que puedes leerlo».

3

Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas*, 84-85: Pero nosotros podemos mostrar que somos más veraces y útiles que los que pretenden exhortar a la prudencia y la justicia. Pues éstos invitan a la clase de virtud y de sabiduría que es desconocida por el resto de la gente y discutida por ellos mismos,[166] mientras que yo a la que es convenida por todos. Y a ellos les basta en tanto sean capaces de atraer a algunos a su enseñanza con la fama de sus nombres, pero yo […]

4

Pseudo-Isócrates, *A Demónico*, 3-4: Ciertamente, cuantos componen discursos exhortatorios para sus amigos,[167] emprenden una bella obra, pero no se ocupan de lo más ventajoso de la filosofía; en cambio, cuantos inician a los más jóvenes, no en los medios con que podrán ejercitar su destreza en los discursos, sino en cómo mostrarán que la índole de sus caracteres es honesta por naturaleza, son tanto más provechosos que aquéllos a sus oyentes, cuanto que unos exhortan sólo a la oratoria, mientras los otros enderezan también su carácter.

5[168]

Jámblico, *Sobre la ciencia matemática universal*, 26 (79, 1-81, 7 Festa): Ha habido

algunos, antiguos y modernos, que han manifestado la opinión contraria sobre las matemáticas, censurándolas porque son completamente inútiles y no contribuyen en nada a la vida humana. Otros las atacan del siguiente modo: si el fin mismo por el que los filósofos afirman que hay que aprenderlas es inútil, mucho más vano será necesariamente su estudio. Sobre su fin coinciden poco más o menos todos los que parecen haber alcanzado una mayor exactitud en ese estudio. Unos, por ejemplo, afirman que 〈su fin〉 es el conocimiento de las cosas justas e injustas, y de las malas y buenas, el cual es parecido a la geometría y a las demás ciencias por el estilo; y otros, que es el saber acerca de la naturaleza y de la clase de verdad que introdujeron Anaxágoras, Parménides y sus seguidores. (Frag. 52) […] Sin embargo, que 〈la filosofía〉 no consiste en esa realización de acciones, ni ninguna otra de las ciencias antedichas, es evidente para todos. Y que tampoco es útil para acciones prácticas, uno podría deducirlo de lo siguiente, pues tenemos el mayor ejemplo en las ciencias semejantes a ella y en las doctrinas en que se fundamentan. En efecto, de las cosas que los geómetras estudian especulativamente mediante demostración, de ninguna vemos que éstos tengan práctica; sin embargo, los agrimensores pueden por experiencia dividir un país y 〈conocen〉 todas las otras propiedades relativas a las extensiones y a las regiones; en cambio, los especialistas en las matemáticas y sus leyes saben cómo hay que actuar en la práctica, pero no son capaces de hacerlo. Y lo mismo sucede con la música y las otras ciencias en las que se distinguen por separado el papel del conocimiento y el de la experiencia. Pues aquellos que construyen las demostraciones y las argumentaciones relativas a la armonía y a otras materias semejantes, como los que se dedican a la filosofía, están acostumbrados a investigar, pero no toman parte en ninguna labor; y si acaso pueden llevar a la práctica alguna de dichas materias, en el momento en que aprenden las demostraciones, en seguida, como si fuera a propósito, las hacen peor. En cambio, aquellos que desconocen las teorías, pero están adiestrados y tienen rectas opiniones, destacan por completo y en todo en sus funciones. E igualmente 〈sucede〉 con los objetos de la astronomía, como el sol, la luna y los demás astros: los que se han ocupado de sus causas y de su razón de ser no conocen nada de lo que es útil a los hombres, mientras que los conocedores de las denominadas «ciencias navales» pueden predecirnos las borrascas, los vendavales y muchos otros fenómenos. Por consiguiente, tales ciencias serán del todo inútiles para acciones prácticas, y si les faltan las acciones apropiadas, el amor a aprender carecerá de los mayores bienes.

Contradiciendo esas opiniones, afirmamos que hay ciencias matemáticas y que son susceptibles de ser adquiridas.[169]

6

Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, 3, 28, 69: Y por eso[170] Aristóteles, criticando a los filósofos antiguos que habían creído que la filosofía había llegado a ser perfecta por mor de sus talentos, dice que éstos eran o muy necios o muy jactanciosos, pero que veía que,

debido al gran progreso que había experimentado en pocos años, la filosofía alcanzaría su consumación absoluta en breve tiempo.[171]

7

Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, 1, 39, 94: ¿Qué es realmente una vida larga, o qué es en general largo para el hombre? ¿Acaso a los

> que hace poco eran niños, o jóvenes, persiguiéndolos por la espalda en su carrera,
> no les ha alcanzado sin notarlo[172]

la vejez? Pero como nada tenemos más allá, a esto le llamamos largo. Todas estas cosas, según la proporción en que hayan sido dadas a cada cual, así se dicen largas o breves. Junto al río Hipanis, que desemboca en el Ponto desde la parte de Europa, dice Aristóteles que nacen ciertos animalillos que viven un solo día.[173] Por tanto, el que de entre ellos muere a la hora octava, muere a edad avanzada; mas el que 〈muere〉 a la caída del sol, lo hace a edad decrépita, tanto más si, encima, es un día de solsticio. Compara nuestra más larga vida con la eternidad: la encontraremos casi tan breve como la de aquellos animalillos.[174]

Séneca, *Sobre la brevedad de la vida*, 1, 2: De ahí[175] el litigio que tenía Aristóteles con la naturaleza de las cosas, nada apropiado para un varón sabio: «ésta ha concedido a los animales tanta vida que duran cinco o diez generaciones, y al hombre, nacido para tantas y tan grandes cosas, le fija un fin mucho más cercano».[176]

8

Cicerón, *Hortensio*, frag. 115 Grilli = San Agustín, *Sobre la trinidad*, 14, 19, 26: Recomendando Cicerón esta sabiduría contemplativa […] al final del diálogo *Hortensio*, dice: «Para nosotros […] que vivimos dedicados a la filosofía, hay una gran esperanza: si aquello por lo que sentimos y conocemos es mortal y caduco, nos será grata […] la muerte […] y parecerá como un descanso de la vida, o bien, si como les placía a los mayores y, con diferencia, más ilustres de los antiguos filósofos, poseemos almas inmortales y divinas, hemos de considerar entonces que cuanto más constantes hayan sido éstas en su curso, es decir, en el razonar y en el deseo de saber, y cuanto menos se hayan mezclado y enredado en los vicios y los errores de los hombres, tanto más fácil será su ascenso y su retorno al cielo». A continuación, añadiendo la siguiente conclusión para terminar la discusión con una recapitulación, dice: «Por tanto, y para acabar finalmente mi exposición, si queremos extinguirnos en calma una vez que hayamos consumido la vida en estos estudios, o bien emigrar sin demora de esta morada a otra no

poco mejor, hemos de poner todo nuestro esfuerzo y cuidado en estos empeños».[177]

9

Calcidio, *Comentario al «Timeo» de Platón*, 225, 21-226, 15 Waszink: […] en ello coincide también Aristóteles, quien dice que, al principio, los niños que aún están en edad lactante creen que todos los hombres son sus padres y todas las mujeres, sus madres, pero que, con el avance de la edad, consiguen discernir, aunque a veces se engañan en su discernimiento, e incluso seducidos a menudo por falsas imágenes, extienden sus manos a una sombra […] Es una completa locura cuando uno no sólo ignora, sino que desconoce aquello mismo que ignora y, por ello, es consecuente con las falsas imágenes y asume como verdadero lo que es falso; así como cuando ⟨los hombres⟩ juzgan que la maldad es provechosa, y que la virtud, en cambio, es perjudicial y trae la ruina […] A estos, Aristóteles los llama niños viejos, porque su mente apenas se diferencia de la mente de un niño.[178]

10

Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, 5, 30, 85: Respecto de la causa ⟨del bien supremo⟩ propuesta por los peripatéticos, ya ha sido expuesta, si exceptuamos a Teofrasto y a aquellos de sus seguidores que, con mayor debilidad, se horrorizan y espantan ante el dolor, mientras que los restantes tienen permitido hacer lo que generalmente hacen: exaltar la importancia y la dignidad de la virtud. Cuando la han puesto por las nubes, cosa que, al ser hombres elocuentes, suelen hacer con elegancia, les es fácil, por comparación, triturar y despreciar lo demás… 31, 87. Según, entonces, la doctrina de éstos, la vida feliz seguirá a la virtud incluso hasta el suplicio, y descenderá con ella hasta el toro ⟨de Fálaris⟩,[179] conforme a los testimonios de Aristóteles, Espeusipo y Polemón, y no la abandonará corrompida por amenazas o halagos.[180]

Ibid. 5, 10, 30: Así pues, no les admito fácilmente ni a mi querido Bruto, ni a nuestros maestros comunes, ni a aquellos antiguos ilustres, Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates y Polemón, que digan, al mismo tiempo que cuentan entre los males las cosas que he enumerado arriba, que el sabio siempre es feliz. Si les gusta este insigne y bello título ⟨de sabio⟩, muy digno de Pitágoras, Sócrates o Platón, que tengan la decisión de despreciar aquellas cosas cuyo esplendor les cautiva, las fuerzas, la salud, la belleza, las riquezas, los honores y el poder, y de tener en nada las que son contrarias a éstas; entonces podrán, con clarísima voz, declarar que no les aterra ni el envite de la fortuna, ni la opinión de la multitud, ni el dolor, ni la pobreza, que todas las cosas que les atañen tienen su fundamento en ellos, y que no hay nada fuera de su poder que lo cuenten entre los bienes.

Ibid. 5, 13, 39: […] todos los que están en posesión de la virtud son felices. Yen esto al menos conviene conmigo Bruto, es decir, Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo y Polemón. Aunque a mí me parecen incluso felicísimos.

Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, 5, 5, 12: Pero como se trata de buscar la vida feliz, y lo único que la filosofía debe considerar e intentar saber es si aquélla está toda en poder del sabio o puede ser amenazada o arruinada por circunstancias adversas, en este punto parece que están, a veces, sujetos a divergencias y dudas entre ellos.[181] Ésta es la impresión que suscita en grado sumo el libro de Teofrasto sobre la vida feliz, en el que se otorga una gran importancia a la fortuna. Aunque si esto fuera así, la sabiduría no podría proporcionar una vida feliz. Este juicio me parece más débil y, por decirlo así, más flojo que el que demanda la fuerza y el peso de la virtud. Quedémonos, por tanto, con Aristóteles y con su hijo Nicómaco […] Recurramos de todos modos a Teofrasto en la mayoría de las cosas, a condición de que mantengamos en la virtud más firmeza y constancia que la que mantuvo él […] 14. En cuanto a nuestro Antíoco, me parece que sigue con el mayor cuidado la opinión de los antiguos, de la que afirma que fue común a Aristóteles y a Polemón.

11

Tertuliano, *Sobre el alma*, 46, 10: ¿Pero cuántos autores y defensores ha habido en este asunto?[182] Artemón, Antifonte, Estratón, Filócoro, Epicarmo, Serapión, Cratipo, Dionisio de Rodas, Hermipo: toda la erudición de una época. Sólo me reiré, si acaso, de quien creyó que iba a convencer de que Saturno fue el primero de todos en tener sueños, excepto si fue también el primero de todos en existir. Aristóteles, perdona que me ría.[183]

---

165 Para Düring, 1961, 37, ni este testimonio ni el siguiente, incluidos por Ross en su edición como testimonios 1 y 2, tienen algo que ver con el *Protréptico*. En ello coincide, en lo que al testimonio 1 se refiere, con Grilli, 1962, 68, quien piensa que el autor de la cita, Trebelio Polio, no conocía la obra de Aristóteles. Otros autores también se han mostrado escépticos al respecto, como W. G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the source of its reconstruction*, Berkeley, 1957, 23-7, o S. Griffo, «Problemi di riconstruzione del *Protrettico* di Aristotele», *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, s. II, 8 (1978), 375 y sigs. En contra se sitúa, en cambio, Berti, 2000, VII, nota 2, quien sí cree que el *Protréptico* citado alude a dicha obra.

166 Se cree que Isócrates se refiere aquí a los que él mismo llama «erísticos», es decir, a los que disputan entre sí sobre un conocimiento de la virtud y de la sabiduría que pretende ser de alcance universal y válido bajo cualquier contingencia, pero que, de hecho, carece de aplicación práctica y de utilidad y provecho para la vida. Son, por tanto, una especie de charlatanes, que prometen un saber en exceso especulativo e innecesario, y que no sirve a los jóvenes para adquirir una verdadera educación oratoria que les prepare para ser buenos ciudadanos. Estos «príncipes de los discursos erísticos» (261) son para Isócrates, sobre todo, Platón y su escuela, incluyendo a Aristóteles (para más alusiones a éstos en el mismo discurso, véase p. ej. 25869 y 285; *cf.* también *Contra los sofistas*, 7-8). P. von der Mühll, «Isocrates und der Protreptikos des Aristoteles», *Philogus* 94 (1939/40), 259 y sigs., pensaba que este pasaje era una referencia directa al *Protréptico* de Aristóteles,

basándose sobre todo en la presencia del término φρόνησις en el sentido de sabiduría teorética, un sentido dominante en el *Protréptico* y chocante para Isócrates. Ésta es la razón por la que Ross incluyó el pasaje entre los testimonios. Sin embargo, Düring, 1961, 34 nota 1, ha mostrado la debilidad del argumento, observando que este concepto de φρόνησις estaba muy extendido en esa época y, por lo tanto, no era privativo de Platón o Aristóteles.

167 Se ha querido ver aquí una referencia al Protréptico de Aristóteles, en la idea de que el discurso *A Demónico* sería la respuesta de la escuela de Isócrates a la obra aristotélica: *vid*. Jaeger, 1946, 74 y sigs., quien pone de manifiesto la influencia del primero sobre el segundo incluso en la adopción de algunos ejemplos (p. ej. *A Demónico*, 19 y *Protréptico*, frag. 53).

168 Como señala Düring, 1961, 207 y sig., la primera parte del fragmento, cuyo contenido se corresponde grosso modo con el del frag. 32, no tiene relación con el argumento seguido en este caso por el *Protréptico*, centrado más bien en la cuestión de si la filosofía es útil o no para la vida: *cf.* frag. 52. En cuanto a la segunda parte, tampoco la crítica de la filosofía y de las ciencias matemáticas como inútiles para la vida práctica encaja con el contexto del *Protréptico*: *cf.* también Düring, 1961, 31. Jaeger, 1946, 88, en cambio, aceptaba el fragmento como perteneciente al *Protréptico*.

169 Esta declaración final, que pretende iniciar una refutación de la tesis de que las matemáticas son inútiles para la vida, se debe, según Düring, 1961, 208, al propio Jámblico, aunque se inspira en el *Protréptico*, frags. 32-37.

170 Porque Cicerón, haciéndose eco de la doctrina estoica, cree que la sabiduría completa no es alcanzable por el hombre.

171 Para Düring, 1961, 230 y sig., este pasaje refleja lo que Cicerón creía que Aristóteles había dicho, no lo que éste dijo en realidad, ya que difícilmente pudo afirmar que «la filosofía alcanzaría su consumación absoluta en breve tiempo». Aristóteles sí habló del progreso en el conocimiento (p. ej. *Sobre la filosofía*, frag. 8 Ross = 463 Gigon, *Metafísica*, 993b1), pero no hay constancia alguna de que dijera que el hombre pudiera alcanzar el saber absoluto. Según Düring, Cicerón cita aquí de memoria, basándose en las notas que tomó en las clases de Antíoco de Ascalón, y es probable que exagerara lo dicho por Aristóteles.

172 Versos de comedia de autor anónimo.

173 *Cf. Investigación sobre los animales*, 552b17-23.

174 Según Düring, 1961, 157, este fragmento, así como el siguiente de Séneca, no tiene nada que ver (*pace* E. Bignone, «Nuove testimonianze e frammenti del Ptrotrettico di Aristotele», *RFIC*, 1936a, 231 y sigs., y A. D. Leeman, «De Aristotelis Protreptico Somnii Scipionis exemplo», *Mnemosyne*, s. IV, II, 1958, 141) con el *Protréptico*. Parece, en efecto, que en los frags. 104 y 105 de esta obra se habla del carácter efímero de las cosas humanas para resaltar su futilidad frente al entendimiento, que es divino y perdurable, no para compararlo con la duración de la vida de otros animales y así subrayar el carácter relativo de la noción de «vida larga». Tampoco son evidencia suficiente los frags. 16 y 29. Sí parece un eco del frag. 105 del *Protréptico*, no obstante, la pregunta retórica sobre el significado de dicha noción de vida larga y la observación de que ésta responde a un sentido subjetivo sobre la duración de la propia vida.

175 De la común sensación de que la vida sea breve.

176 Parece claro que Séneca, como Cicerón en el pasaje anterior, confunden la postura aristotélica con la de Teofrasto, tal como la refleja el propio Cicerón en *Disputaciones tusculanas*, 3, 28, 69: «En cuanto a Teofrasto, se dice que en el momento de morir reprochó a la naturaleza que hubiera otorgado una larga vida a ciervos y cornejas, a los que esto no les supone nada, y a los hombres, a quienes esto les importa en grado sumo, una vida tan corta; si la vida de éstos hubiera podido ser más longeva, el resultado habría sido que todas las artes habrían alcanzado la perfección y la vida humana habría adquirido todo el conocimiento. Se quejaba, pues, de que moría precisamente cuando empezaba a vislumbrar ese conocimiento».

177 Es decir, en el estudio de la filosofía, que Cicerón llama «sabiduría contemplativa» y que concibe como el arte de la virtud: *cf. De los deberes*, 2, 6. Según Ruch, 1958a, 165, Cicerón se inspira en el *Protréptico* aristotélico, en concreto, en el frag. 34, donde se define la filosofía como disciplina y un arte para el alma y sus virtudes» (περὶ ψυχὴν καὶ τὰς ψυῆς ἀρετὰς ἔστι τις ἐπιμέλεια καὶ τέχνη). *Cf.* tambien, frag. 37: «ciencia de la verdad y de la virtud del alma» (τῆς ἀληθείας καὶ τῆς περὶ ψυχὴν ἀρετῆς ἔστιν ἐπιστήμη). Düring, 1961, 267 y

sig., en cambio, cree que la primera parte del pasaje ciceroniano es una paráfrasis de la opinión platónica de que sólo merece ser vivida una vida dedicada a la filosofía (*cf.* *Gorgias*, 512a-b, *Teeteto*, 176a-b), mientras que la declaración final está modelada sobre la frase final del *Protréptico*, frag. 110, aunque con un sentido distinto, ya que Aristóteles no pone su esperanza de vida filosófica en el Más Allá.

178 En opinión de Düring, 1961, 165, este pasaje no dice nada que pueda considerarse ni siquiera una reminiscencia del *Protréptico*.

179 Referencia al toro de bronce en el que el tirano Fálaris de Acragante (570-554 a.C.) hacía abrasar a sus enemigos: *cf.* p. ej. Píndaro, *Píticas*, 1, 95-8.

180 Como señala Düring, 1961, 165 y sig., Cicerón expone lo que él creía que era la postura ética de Aristóteles respecto de la felicidad, no la que éste sostuvo en realidad, pues Aristóteles nunca pretendió que la vida feliz fuera independiente de las circunstancias externas, ni que la sabiduría tuviera un valor moral absoluto (*cf.* p. ej. *Ética nicomáquea*, 1153b17-22). Aquí, como en los pasajes siguientes, Düring detecta la influencia del sincretismo de Antíoco de Ascalón, la vía a través de la cual Cicerón tuvo un somero conocimiento de la ética de Aristóteles. En todo caso, no hay huellas del *Protréptico* en estos pasajes.

181 Aristóteles y Teofrasto.

182 La interpretación de los sueños.

183 Según J. H. Waszink, *Q. S. F. Tertulliani De anima*, Amsterdam, 1947b, 496, este pasaje debe ponerse en relación con Plutarco, *Sobre la cara que aparece en el orbe lunar*, 942a, donde se dice que Crono (el equivalente al Saturno latino) ve en sueños todo lo que Zeus medita. Waszink cree que la fuente última de Plutarco y Tertuliano sería una obra perdida de Aristóteles. En el caso de Tertuliano, el intermediario pudo ser Hermipo. El tema de Crono durmiente aparece en una teogonía órfica, *cf.* p. ej. Clemente de Alejandría, *Stromateis*, 6, 2, 26, 2 = A. Bernabé, 2004, 223 B. Düring, 1961, 168, sin embargo, muestra que la evidencia es muy débil para reconocer al *Protréptico* como fuente del pasaje.

METAFÍSICA

Traducción y notas de
TOMÁS CALVO MARTÍNEZ

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa, en general, en la edición de W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I-II, Oxford, Clarendon Press, 1975 (1.ª ed., 1924). Para una mayor comprensión del texto se indican a continuación las abreviaturas de los códices más utilizados en esta edición:

E	códice «Parisino Regio»
A^b	códice «Laurentiano»
J	códice «Vindobonense»

LIBRO PRIMERO (A)

1

⟨*El conocimiento de las causas y la sabiduría*⟩[1]

Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— demás. [25] La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias.

Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y [980b] más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejante, si es que los hay); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de [25] memoria, esta clase de sensación. Ciertamente, el resto ⟨de los animales⟩ vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano ⟨vive⟩, además, gracias al arte y a los razonamientos. Por su parte, la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia.[2]

[981a] La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte,[3] pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, [5] a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. En efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a [10] muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, no delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles), es algo propio del arte.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón [15] está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, a Sócrates o a cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede [20] accidentalmente que es hombre;[4] así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo). Pero no es menos cierto que [25] pensamos que el saber y el

conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según ⟨el nivel de⟩ su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, [30] la causa. Por ello, en cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima, y saben más, y son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que se está haciendo [981b] (a los otros, por su parte, ⟨los consideramos⟩ como a algunos seres inanimados que también hacen, pero hacen lo que hacen sin conocimiento como, por ejemplo, quema el fuego, si bien los seres inanimados hacen cosas tales por cierta disposición natural, mientras que los obreros manuales las hacen por hábito). Conque no se considera que [5] aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas.

En general, el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: ⟨los que poseen aquél⟩ son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar.

[10] Además, no pensamos que ninguna de las sensaciones sea sabiduría, por más que éstas sean el modo de conocimiento por excelencia respecto de los casos individuales: y es que no dicen el porqué acerca de nada, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino solamente que es caliente. Es, pues, verosímil que en un principio el que descubrió cualquier arte, más allá de los conocimientos sensibles comúnmente poseídos, fuera admirado por la humanidad, [15] no sólo porque alguno de sus descubrimientos resultara útil, sino como hombre sabio que descollaba entre los demás; y que, una vez descubiertas múltiples artes, orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien, fueran siempre considerados más sabios estos últimos que aquéllos, ya que sus ciencias no estaban [20] orientadas a la utilidad. A partir de este momento y listas ya todas las ciencias tales, se inventaron las que no se orientan al placer ni a la necesidad, primeramente en aquellos lugares en que los hombres gozaban de ocio: de ahí que las artes matemáticas se constituyeran por primera vez en Egipto, ya que allí la casta de los sacerdotes gozaba de ocio.

[25] En la *Ética* está dicho[5] cuál es la diferencia entre el arte y la ciencia y los demás ⟨conocimientos⟩ del mismo género; la finalidad que perseguimos al explicarlo ahora es ésta: ⟨mostrar⟩ cómo todos opinan que lo que se llama «sabiduría» se ocupa de las causas primeras y de los principios. Conque, como antes se ha dicho, el hombre de experiencia [30] es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, y el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teoréticas más que las productivas.

[982a] Es obvio, pues, que *la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas.*

2

⟨*Características de la sabiduría*⟩[6]

Puesto que andamos a la búsqueda de esta ciencia, habrá de investigarse acerca de qué causas y qué principios es ciencia la sabiduría. Y si se toman en consideración las ideas que tenemos acerca del sabio, es posible que a partir de ellas se aclare mayormente esto. En primer lugar, solemos opinar que el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible, sin tener, desde luego, ciencia de cada una de ellas en particular. Además, consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, las que no son fáciles de conocer para el hombre (en efecto, el conocimiento sensible es común a todos y, por tanto, es fácil y nada tiene de sabiduría). Además y respecto de todas las ciencias, que es más sabio el que es más exacto en el conocimiento de las causas y más capaz de enseñarlas. Y que, de las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos. Y que la más dominante es sabiduría en mayor grado que la subordinada: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio.

Tantas y tales son las ideas que tenemos acerca de la sabiduría y de los sabios. Pues bien, de ellas, el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal (éste, en efecto, conoce en cierto modo[7] todas las cosas). Y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones). Por otra parte, las más exactas de las ciencias son las que versan mayormente sobre los primeros principios: en efecto, las que parten de menos ⟨principios⟩ son más exactas que las denominadas «adicionadoras», por ejemplo, la aritmética que la geometría.[8] Pero, además, es capaz de enseñar aquella que estudia las causas (pues los que enseñan son los que muestran las causas en cada caso) y, por otra parte, el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos se dan en grado sumo en la ciencia de lo cognoscible en grado [982b] sumo (en efecto, quien escoge el saber por el saber escogerá, en grado sumo, la que es ciencia en grado sumo, y ésta no es otra que la de lo cognoscible en grado sumo). Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo ⟨de ellos⟩). Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce *aquello para lo cual* ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad. Así pues, por todo lo dicho, el nombre en cuestión corresponde a la misma ciencia. Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y, desde luego, el bien y «aquello para lo cual» son una de las causas.

Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco,

sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, «amante de la sabiduría»:[9] y es que el mito se compone de maravillas). Así pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin.

Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que —según dice Simónides—

sólo un dios tendría tal privilegio,[10]

si bien sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde. Ahora bien, si los poetas tuvieran razón y la divinidad fuera de natural envidioso, lo lógico sería que 〈su envidia〉 [983a] tuviera lugar en este caso más que en ningún otro y que todos los que en ella descuellan fueran unos desgraciados. Pero ni la divinidad puede ser envidiosa sino que, como dice el refrán,

los poetas dicen muchas mentiras,

ni cabe considerar a ninguna otra 〈ciencia〉 más digna de estima que ésta. Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues bien, solamente en ella concurren ambas características: todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo. Y, ciertamente, todas las demás 〈ciencias〉 serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor.

La posesión de esta ciencia ha de cambiarnos, en cierto sentido, a la actitud contraria 〈de la que corresponde〉 al estado inicial de las investigaciones. Y es que, como decíamos, todos comienzan maravillándose de que las cosas sucedan como suceden: así ocurre, por ejemplo, en relación con los autómatas de los teatros de marionetas [eso les pasa a los que no han visto la causa], o en relación con las revoluciones del sol, o con la inconmensurabilidad de la diagonal (a todos, en efecto, maravilla [a los que no han visto la causa] que algo no pueda medirse ni con la más pequeña de las medidas). Es preciso, sin embargo, que se imponga la actitud contraria y que es la mejor, según el refrán, como ocurre incluso en estos casos, una vez que se ha aprendido: nada, desde

luego, maravillaría [20] tanto a un geómetra como que la diagonal resultara conmensurable.

Queda dicho, pues, cuál es la naturaleza de la ciencia en cuya búsqueda andamos y cuál es el objetivo que ha de alcanzar la búsqueda y el proceso de investigación en su conjunto.[11]

3

〈*Las cuatro causas y la filosofía anterior*〉[12]

Es obvio, pues, que necesitamos conseguir la ciencia de las causas primeras [25] (desde luego, decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera). Pero de «causas» se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia*[13] (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la [30] tercera, *de donde proviene el inicio del movimiento*,[14] y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*,[15] es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento). Y aunque sobre ellas hemos tratado suficientemente en la *Física*, tomaremos, [983b] con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad. Es evidente que también ellos proponen ciertos principios y causas. Al ir a ellos sacaremos, sin duda, algún provecho para el proceso de investigación de ahora, pues o bien descubriremos algún otro género de causa, [5] o bien aumentará nuestra certeza acerca de las recién enumeradas.

De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie en [10] sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son, y de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre, al igual que tampoco decimos que Sócrates «se hace» en sentido absoluto cuando se hace hermoso o músico, ni que «se destruye» cuando pierde tales disposiciones, ya que el sujeto, el mismo Sócrates, permanece: del mismo [15] modo tampoco podrá 〈decirse respecto de〉 ninguna otra cosa, pues siempre hay alguna naturaleza, sea una o más de una, a partir de la cual se genera lo demás, conservándose aquélla.

Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo, sino que Tales, el introductor de este tipo de [20] filosofía, dice que es el agua (de ahí que dijera también que la tierra está sobre el agua), tomando esta idea posiblemente de que veía que el alimento de todos los seres es húmedo y que a partir de

ello se genera lo caliente mismo y de ello vive (pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas) —tomando, pues, tal idea de esto, y también de que las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda, y que el agua es, a su vez, el principio de la naturaleza de las cosas húmedas.

Hay, por lo demás, quienes piensan que también los más antiguos, los que teologizaron por vez primera y mucho antes de la generación actual, tuvieron una idea así acerca de la naturaleza: en efecto, hicieron progenitores de todas las cosas a Océano y Tetis, y 〈dijeron〉 que los dioses juran por el agua, la llamada «Estigia» por ellos [los poetas]. Ahora bien, lo más antiguo es lo más digno de estima y lo más digno de estima es, a su vez, aquello por lo cual se jura. No obstante, no está nada claro si esta opinión acerca de la naturaleza es, efectivamente, [984a] primitiva y antigua; en todo caso, de Tales se dice que se manifestó de este modo acerca de la causa primera. (Desde luego, nadie pretendería colocar entre éstos a Hipón,[16] dada la vulgaridad de su pensamiento.)

Anaxímenes y Diógenes afirman que el aire es anterior al agua y que, entre los cuerpos simples, él es principio por antonomasia. Por su parte, Hipaso el metapontino y Heráclito el efestio 〈afirman〉 que lo es el fuego, y Empédocles, a su vez, añadiendo la tierra como cuarto a los ya mencionados, 〈afirma〉 que lo son los cuatro (y que éstos, efectivamente, permanecen siempre y no se generan, a no ser por aglomeración y escasez, cuando se reúnen formando una unidad y se separan de la unidad que formaban). Anaxágoras el clazomenio —que es anterior a este último en cuanto a la edad pero posterior a él en cuanto a las obras— afirma, en fin, que los principios son infinitos: en suma, viene a decir que todos los cuerpos *homeoméricos*, como el agua o el fuego, se generan y destruyen únicamente por reunión y separación, pero que en ningún otro sentido se generan o destruyen, sino que, antes bien, permanecen eternos.

A partir de estas indicaciones cabría, ciertamente, suponer que la única causa es la que se dice tal en el sentido específico de «materia». Sin embargo, al avanzar de este modo, el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando. Pues si bien es verdad que toda generación y descomposición tiene lugar, antes que nada, a partir de algo, sea uno o múltiple, ¿por qué sucede tal, y cuál es la causa? Porque, ciertamente, el sujeto mismo no se hace cambiar a sí mismo: quiero decir, por ejemplo, que ni la madera ni el bronce son causa, respectivamente, de su propio cambio; ni la madera hace la cama ni el bronce hace la estatua, sino que la causa del cambio es otra cosa.[17] Ahora bien, buscar esta causa es buscar el otro principio: en nuestra terminología, *aquello de donde procede el inicio del movimiento.* Ciertamente, los que al principio se aplicaron a este proceso de investigación y afirmaron que el sujeto es uno solo, no se plantearon esta dificultad, sino que algunos de los que afirman 〈que el sujeto es〉 uno, como derrotados por esta búsqueda, dicen que lo uno es inmóvil y que lo es la naturaleza entera, no sólo en cuanto a la generación y descomposición (pues esto venía ya de antiguo y todos coincidían en ello), sino también en cuanto a toda otra clase de cambio: y esto es lo [984b] peculiar de ellos. Así pues, ninguno de los que afirman que todo es uno llegó a vislumbrar también este tipo de causa excepto, tal vez, Parménides, y

éste en la medida en que propuso que hay no sólo lo Uno, sino también, en algún sentido, dos causas. Por el contrario, quienes ponen más de un principio —por ejemplo, lo caliente y lo frío, o el fuego y la tierra— cuentan con una posibilidad mayor de explicación: en efecto, recurren al fuego como si éste poseyera naturaleza motriz, y al agua y la tierra y los cuerpos semejantes como si poseyeran la naturaleza contraria.

Después de éstos y ⟨del descubrimiento⟩ de tales principios, puesto que eran insuficientes para generar la naturaleza de las cosas que son, forzados una vez más, como decíamos, por la verdad misma, buscaron el principio siguiente.[18] Y es que seguramente ni el fuego ni la tierra ni ningún otro de tales elementos puede ser tomado razonablemente como causa de que unas cosas sean bellas y buenas y otras lleguen a serlo, y tampoco es verosímil que aquéllos lo creyeran. Por otra parte, tampoco resultaba adecuado atribuir tamaña empresa a la casualidad y al azar. Así que cuando alguien afirmó que, al igual que en los animales, hay también en la Naturaleza un Entendimiento, causa de la belleza y del orden universal, debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores. Con toda evidencia sabemos, ciertamente, que Anaxágoras se atuvo a este tipo de explicación, si bien Hermótimo el clazomenio tiene fama de haberlo dicho antes que él. Así pues, los que han mantenido esta idea establecieron que la causa del orden es, a la vez, principio de las cosas que son, precisamente aquel principio de donde les viene el movimiento a las cosas que son.

4

⟨*Las causas en la filosofía preplatónica*: *Empédocles*, *Anaxágoras*, *el atomismo*⟩[19]

Cabría suponer que el primero que buscó tal cosa[20] fue Hesíodo, o cualquier otro que puso al Amor o al Deseo como principio en las cosas que son, al igual que hace también Parménides. Éste, desde luego, al componer la génesis del universo todo, dice que

> puso al Amor el primero de todos los dioses[21]

y Hesíodo dice que

> antes que todas las cosas fue el Caos, y después
> la Tierra de ancho seno…
> y el Amor que sobresale entre todos los inmortales,[22]

como que es preciso que se dé, en las cosas que son, alguna causa que mueva y componga las cosas. De qué manera ha de dirimirse, por lo demás, la cuestión de la prioridad entre éstos, habrá ocasión de decidirlo posteriormente.

Pero puesto que resultaba evidente que en la naturaleza se da también lo contrario del bien, y que no sólo hay orden y belleza, sino también desorden y fealdad, y que los males son más abundantes que los bienes, [985a] y las cosas feas más que las bellas, he aquí que otro introdujo la Amistad y el Odio, cada uno como causa —respectivamente— de los unos y de los otros. En efecto, si se sigue y comprende atendiendo a su pensamiento y no al modo confuso en que Empédocles se expresa, [5] se hallará que la Amistad es la causa de los bienes y el Odio de los males. Conque seguramente acertaría quien dijera que Empédocles propuso, y propuso por vez primera, el Mal y el Bien como principios, dado que la causa de todos los bienes es el Bien mismo [y la de los males, el Mal].

Parece, pues, que éstos se atuvieron hasta entonces, como decimos, [10] a dos de las causas que nosotros hemos distinguido en la *Física*,[23] a la materia y al de dónde 〈se origina〉 el movimiento, si bien lo hicieron confusamente y sin ninguna claridad, sino como actúan en los combates los que carecen de entrenamiento: también éstos, desde luego, mientras se mueven, colocan con frecuencia buenos golpes, pero ni éstos [15] lo hacen porque sepan, ni aquéllos parecen comprender el alcance de lo que dicen; pues, en definitiva, no parecen utilizar tales causas, sino en una muy escasa medida. Anaxágoras, desde luego, echa mano del Entendimiento como de un artificio teatral para la cosmogénesis, y cuando no sabe contestar por qué causa sucede 〈algo〉 necesariamente, en ese momento lo trae a colación, mientras que en los demás casos atribuye [20] la causalidad de lo que se produce a cualquier otra cosa antes que al Entendimiento. Ciertamente, Empédocles se sirve de las causas más que aquél, pero, sin embargo, ni lo hace suficientemente ni encuentra los efectos correspondientes a ellas. Le ocurre, en efecto, que en muchos aspectos es la Amistad la que separa y el Odio el que une: así, cuando el [25] Universo se disgrega en los elementos bajo la acción del Odio, el fuego se concentra formando una unidad, y también cada uno de los demás elementos: pero cuando nuevamente, bajo la acción de la Amistad, se reúnen hasta formar la unidad 〈del Universo〉, necesariamente ocurre que las partículas se separan otra vez de cada uno de ellos.

Así pues, a diferencia de quienes lo precedieron, Empédocles fue el primero en introducir una división en esta causa, no poniendo un [30] único principio del movimiento, sino dos distintos y contrarios y, además, fue el primero en afirmar que son cuatro los elementos que se dicen tales en el sentido de «materia». (Ciertamente, no se sirve de ellos como efectivamente cuatro, sino como si fueran solamente dos: [985b] el fuego por sí mismo de una parte, y de otra parte, la tierra, el aire y el agua, opuestos a aquél y como una única naturaleza.[24] Esto puede captarse considerando su *Poema*). Éste, por tanto, expuso los principios de este modo y en este número, como decimos.

Por otra parte, Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son [5] elementos el lleno y el vacío, denominando al uno «lo que es» y al otro, «lo que no es»: al lleno y sólido, «lo que es» y al vacío, «lo que no es» (de ahí también que digan que no hay más «lo que es» que «lo que no es», puesto que tampoco hay más vacío que cuerpo),[25] y que éstos son las causas de las cosas que son, 〈entendiendo «causa»〉 como materia.

[10] Y así como quienes afirman que es una la entidad en tanto que sujeto, explican la generación de lo demás por medio de las afecciones de ésta, afirmando que la rareza y la densidad son los principios de las afecciones, así también éstos afirman que las diferencias son las causas de las demás cosas. Estas diferencias dicen que son tres: figura, orden [15] y posición. En efecto, afirman que «lo que es» se diferencia únicamente por la *conformación*, el *contacto* y el *giro.* Ahora bien, de éstos, la «conformación» es la figura, el «contacto» es el orden, y el «giro» es la posición: así, la A y la N se diferencian por la figura, los conjuntos AN y NA por el orden, y la Z y la N por la posición. Acerca del movimiento, de dónde y cómo se da en las cosas que son, también éstos, al [20] igual que los otros, lo pasaron negligentemente por alto.

Ciertamente, como decimos, parece que la investigación acerca de estas dos causas llegó, por parte de nuestros predecesores, hasta este punto.

5

〈*Las causas en la filosofía preplatónica*: *Pitagóricos y Eléatas*〉[26]

En la misma época que éstos, y aun antes que ellos, los denominados Pitagóricos, dedicándose los primeros a las matemáticas, las hicieron avanzar, y nutriéndose de ellas, dieron en considerar que sus principios son principios de todas las cosas que son. Y puesto que en ellas [25] lo primero son los números, y creían ver en éstos —más, desde luego, que en el fuego, la tierra y el agua— múltiples semejanzas con las cosas que son y las que se generan, por ejemplo, que tal propiedad de los números es la Justicia, y tal otra es el Alma y el Entendimiento, y tal otra la Oportunidad y, en una palabra, lo mismo en los demás casos, [30] y además, veían en los números las propiedades y proporciones de las armonías musicales; puesto que las demás cosas en su naturaleza toda parecían asemejarse a los números, y los números parecían lo primero de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números [986a] son elementos de todas las cosas que son, y que el firmamento entero es armonía y número. Y cuantas correspondencias encontraban entre los números y armonías, de una parte, y las peculiaridades y partes del firmamento y la ordenación del Universo, de otra, las relacionaban [5] entre sí sistemáticamente. Incluso, si echaban en falta algo, deseaban ardientemente 〈añadirlo〉, de modo que toda su doctrina resultara bien trabada; quiero decir, por ejemplo, que basándose en que el número diez parece ser perfecto y abarcar la naturaleza toda de los [10] números, afirman también que son diez los cuerpos que se mueven en el firmamento, y puesto que son visibles solamente nueve, hacen de la *antitierra* el décimo.

Estas doctrinas ya las hemos analizado más minuciosamente en otros lugares.[27] Si, a pesar de ello, incidimos en ellas, es con la intención de extraer de ellos cuáles afirman que son los principios y de qué [15] modo encajan éstos en las causas mencionadas. Pues bien, también ellos parece que piensan que el número es principio que constituye no sólo la materia de las cosas que son, sino también sus propiedades y disposiciones, y que

los elementos del número son lo Par e Impar, [20] limitado aquél e ilimitado éste, y que el Uno se compone de ambos (en efecto, es par e impar), y que el Número deriva del Uno, y que los números, como queda dicho, constituyen el firmamento entero.

Otros, entre ellos mismos, dicen que los principios son diez, los enumerados según la serie 〈de los opuestos〉:

Límite	Ilimitado
Impar	Par
Unidad	Pluralidad
Derecho	Izquierdo
Macho	Hembra
En reposo	En movimiento
[25] Recto	Curvo
Luz	Oscuridad
Bueno	Malo
Cuadrado	Rectángulo

Parece que también Alcmeón de Crotona pensaba de este modo, y o él tomó esta doctrina de aquéllos o aquéllos de él. Y es que, efectivamente, [30] Alcmeón [llegó a la madurez siendo Pitágoras viejo y] se expresó de un modo muy parecido a aquéllos. Dice, en efecto, que los múltiples asuntos humanos son, en realidad, dos, si bien enumera las contrariedades no de un modo sistemáticamente definido como aquéllos, sino según se le ocurren, por ejemplo: blanco – negro, dulce – amargo, bueno – malo, grande – pequeño. Ciertamente, se refiere de un modo impreciso a los restantes 〈contrarios〉, mientras que los [986b] Pitagóricos explicitaron cuántas y cuáles son las contrariedades. De aquél y de éstos[28] es posible, pues, extraer lo siguiente: que los contrarios son principios de las cosas que son; pero cuántos y cuáles son, sólo es posible extraerlo de éstos. Éstos, por su parte, no articularon con claridad cómo es posible relacionarlos con las causas mencionadas, si [5] bien parece que situaron los elementos en el ámbito específico de la materia: en efecto, afirman que la entidad se compone y está formada a partir de ellos como elementos constitutivos.[29]

A partir de estas cosas es posible conocer suficientemente el pensamiento de aquellos antiguos que decían que los elementos de la naturaleza son más de uno. Hay quienes, por su parte, proclamaron que [10] todo es una única naturaleza, si bien entre éstos existen diferencias, tanto en relación con el valor de sus doctrinas como en relación con el modo en que conciben la naturaleza en cuestión. Y si bien es cierto que la exposición de sus teorías no encaja en absoluto en la investigación que ahora llevamos a cabo acerca de las causas (efectivamente, su explicación no es como la de algunos filósofos naturales que, a pesar de afirmar que «lo que es» es uno, explican, no obstante, la génesis a [15] partir de lo Uno considerado como materia: y es que éstos, para explicar la génesis del todo, le atribuyen 〈a lo Uno〉 el movimiento, mientras que aquéllos afirman

que es inmóvil), no es menos cierto que lo que se dirá a continuación es pertinente para esta investigación.

Parménides, desde luego, parece que se atuvo a lo Uno en cuanto al concepto, y Meliso a lo Uno en cuanto a la materia (y de ahí [20] que aquél diga que es limitado y este que ilimitado). Jenófanes, por su parte, aunque afirmó la unidad antes que ellos (se dice, en efecto, que Parménides fue discípulo suyo), no ofreció aclaración alguna al respecto, ni tampoco parece que se atuviera a ninguna de estas dos naturalezas,[30] sino que, tomando en consideración el firmamento en [25] su conjunto, dice que lo Uno es Dios. Ciertamente, como decíamos, estos filósofos pueden ser dejados de lado en la investigación que ahora llevamos a cabo, dos de ellos totalmente, ya que ambos —Jenófanes y Meliso— son un poco burdos, mientras que Parménides parece hablar con mayor visión. En efecto, como considera que, aparte de «lo [30] que es», no hay en absoluto «lo que no es», piensa que hay solamente una cosa, lo que es, y nada más (acerca de esto hemos tratado con mayor claridad en la *Física*),[31] pero viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frío, refiriéndose así al fuego y a la tierra. Y de éstos, asigna a lo Caliente un lugar del lado de [987a] «lo que es», y al otro del lado de «lo que no es».[32]

De lo dicho y de los sabios convocados a deliberación hasta este momento, hemos recogido lo siguiente: los primeros filósofos afirmaron que el principio es corpóreo (ya que cuerpos son el agua, el fuego [5] y similares), y algunos dicen que es uno y otros dicen que son varios los principios corpóreos, si bien los unos y los otros los sitúan en el ámbito específico de la materia. Algunos hay que, además de esta causa, proponen aquella de donde se origina el movimiento, causa esta que [10] es una, según unos, y dos, según otros. Ciertamente, hasta los Itálicos (con exclusión de éstos), las explicaciones de los demás acerca de estas 〈causas〉 son más oscuras, excepto que, como decíamos, llegaron a utilizar dos causas, la segunda de las cuales —aquella de donde se origina el movimiento— unos dicen que es una y otros que dos.

Del mismo modo, los Pitagóricos afirmaron que los principios son dos, a lo cual añadieron la siguiente matización que ya es característica [15] de ellos: opinaban que lo Limitado y lo Ilimitado [y lo Uno] no son otras tantas naturalezas distintas como, por ejemplo, el fuego o la tierra o cualquier otra cosa semejante, sino que lo Ilimitado Mismo y lo Uno Mismo son la entidad de aquellas cosas de que se predican, y de ahí que el Número sea la entidad de todas las cosas. De este modo se expresaron acerca de las causas, y fueron los que comenzaron a hablar [20] acerca del *qué-es* y a hacer definiciones, si bien las llevaron a cabo con excesiva simpleza: en efecto, fueron superficiales al definir, y pensaron que la entidad de la cosa es aquello en que primeramente se da la referida definición,[33] como quien creyera que el duplo se identifica con la díada porque el duplo se da primeramente en el número dos. Pero seguramente no es lo mismo «ser duplo» que «ser díada», pues [25] en tal caso lo que es una cosa será

muchas cosas, algo que les ocurría a ellos mismos.

Éstas son cuantas cosas cabe recoger de los primeros 〈filósofos〉 y de los otros.

6

〈*Los principios y las causas en Platón*〉[34]

Tras las filosofías mencionadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios [30] al margen de la filosofía de los Itálicos. En efecto, familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto. Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas [987b] éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, 〈Platón〉 lo aceptó, si bien supuso, por [5] tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades: y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando. Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de «Ideas», afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples [10] cosas que tienen el mismo nombre que las Formas 〈correspondientes〉 existen por participación. Por otro lado, al hablar de «participación», Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los Pitagóricos dicen que las cosas que son existen por *imitación* de los números, aquél dice, cambiando la palabra, que existen por *participación.* Y tienen, ciertamente, en común el haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación o imitación de las Formas.

[15] 〈Platón〉 afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma.[35] Y puesto que las Formas son causas de lo demás, pensó que los elementos de [20] aquéllas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad. En efecto, a partir de aquéllos, por participación en el Uno, las Formas son los Números.[36] Y en cuanto a que lo Uno es, por su parte, entidad, y no se dice que es uno siendo otra cosa,[37] se pronunció de un modo muy cercano a los Pitagóricos, e igual que éstos también en cuanto a que los Números son causas de la entidad de las demás cosas. [25]

Es, sin embargo, propio de él el haber puesto una Díada en vez de entender lo Ilimitado como uno, así como el haber afirmado que lo Ilimitado se compone de lo Grande y lo Pequeño, y además, 〈se distingue en que〉 él sitúa los Números fuera de las cosas sensibles, mientras que aquéllos afirman que los Números se identifican con las cosas mismas y, por tanto, no sitúan las realidades matemáticas entre las Formas y lo

sensible. El situar, a diferencia de los pitagóricos, lo [30] Uno y los Números fuera de las cosas y la introducción de las Formas surgió como consecuencia de que su investigación se mantuvo en el nivel de los conceptos[38] (sus predecesores, desde luego, no alcanzaron el conocimiento de la dialéctica); el hacer que la otra naturaleza sea una Díada se debe, por su parte, a que de ella —como de una matriz— resulta fácil generar los números, excepto los primeros.[39] Y, sin [988a] embargo, sucede lo contrario. Desde luego, no es razonable que suceda así. Pues de la materia pretenden producir muchas cosas, mientras que la forma genera una vez solamente; pero a la vista está que de una sola materia 〈se produce〉 una sola mesa, mientras que el que imprime la forma, siendo uno solo, produce muchas. El macho se halla respecto [5] de la hembra en una situación semejante: ésta, efectivamente, queda fecundada con un solo apareamiento, mientras que el macho podría fecundar a muchas hembras. Evidentemente, las parejas propuestas son imitaciones de aquellos principios.

Platón, ciertamente, hizo estas distinciones acerca de las causas que estamos investigando. Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, del *qué-es* [10] de las Formas), y 〈a la pregunta sobre〉 cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predican las Formas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, 〈responde〉 [15] que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño. Y atribuyó, en fin, la causa del Bien y del Mal, respectivamente, a uno y otro de estos principios, al igual que, como decíamos, pretendieron hacer ciertos filósofos anteriores como Empédocles y Anaxágoras.

7

〈*Las causas en la filosofía anterior*: *resumen*〉[40]

En pocas palabras y a modo de resumen hemos analizado quiénes —y de qué modo— vinieron a pronunciarse acerca de los principios y de la verdad. En cualquier caso, de ellos retenemos lo siguiente: que [20] ninguno de los que han tratado acerca del principio y de la causa se ha referido a ninguna que no esté comprendida en las que hemos distinguido nosotros en la Física. Más bien resulta claro que todos ellos, aunque de modo confuso, se han atenido de algún modo a ellas.

Algunos se han referido al principio entendido como *materia*, propongan [25] uno o más de uno, y afirmen que es de naturaleza corpórea o incorpórea. (Así, Platón al referirse a lo Grande y lo Pequeño, los Itálicos a lo Indeterminado, Empédocles al fuego, la tierra, el agua y el aire, y Anaxágoras a la infinitud de los cuerpos homeoméricos. Todos ellos se han atenido a este tipo de causa, y también cuantos han propuesto [30] ya el fuego, ya aire, ya el agua, ya algo más denso que el fuego, pero más sutil que el aire: y es que también los hay que han dicho que el elemento primero es de naturaleza tal.)

Éstos,[41] pues, se atuvieron exclusivamente a este tipo de causa, pero algunos otros

se han referido también a aquello *de donde proviene el inicio del movimiento.* (Así, cuantos proponen como principio la Amistad y el Odio, o el Entendimiento, o el Amor.)

Por otra parte, ninguno ofreció explicación clara alguna acerca de *la esencia y la entidad*, si bien los que más han dicho acerca de ella son [35] aquellos que proponen las Formas (en efecto, no conciben las Formas como materia de las cosas sensibles ni lo Uno como materia de las [988b] Formas, ni tampoco piensan que el principio del movimiento se origine en ellas —más bien afirman, por el contrario, que ellas son causa de la inmovilidad y del reposo—, sino que las Formas dan la esencia a cada una de las demás cosas, y a las Formas, el Uno). [5]

En cuanto a *aquello para lo cual* se llevan a cabo las acciones, los cambios y los movimientos, de algún modo lo consideran causa, pero no lo dicen así expresamente, ni tampoco dicen de qué modo lo es. En efecto, los que hablan del Entendimiento o de la Amistad proponen tales causas como Bien, pero no especifican que sean[42] aquello para [10] lo cual es o se genera alguna de las cosas que son, sino que de ellas proceden los movimientos. Y de igual modo, también los que dicen que «lo que es» o lo «Uno» son tal naturaleza, afirman que es causa de la entidad pero no que las cosas sean o se generen con vistas a ellos.[43] Conque les ocurre que, en cierto modo, dicen y no dicen que [15] el Bien es causa: en efecto, dicen que lo es, no de modo absoluto, sino accidentalmente.[44]

Así pues, que nuestra clasificación de las causas —cuántas y cuáles son— es correcta, parecen atestiguárnoslo también todos ellos, en la medida en que fueron incapaces de tocar ningún otro tipo de causa, a lo que hay que añadir que, evidentemente, los principios en su totalidad han de buscarse de este modo, o bien de un modo parecido.

A continuación recorreremos las aporías que pueden suscitarse respecto de estos autores, sobre cómo se expresó cada uno de ellos y cuál es su postura en relación con los principios. [20]

8

〈*Crítica de los filósofos preplatónicos*〉[45]

Cuantos proponen que el todo es uno y una cierta naturaleza única entendida como materia, corporal ella y dotada de magnitud, es evidente que cometen múltiples errores. En efecto,

〈1〉 proponen exclusivamente los elementos de los cuerpos, pero [25] no los de las cosas incorpóreas, a pesar de que las hay también incorpóreas;

〈2〉 además, suprimen la causa del movimiento,[46] por más que pretendan exponer las causas de la generación y de la corrupción, y a pesar de que traten de explicar todas las cosas en términos físicos;

〈3〉 además, por no proponer la entidad ni el *qué-es* como causa de nada;

⟨4⟩ y además de estas razones, por proponer alegremente como [30] principio cualquiera de los cuerpos simples, a excepción de la tierra, sin pararse a considerar cómo harán posible la generación recíproca de estos cuerpos, quiero decir, el fuego, el agua, la tierra y el aire. Desde luego, se generan unos a partir de otros, unos por mezcla y otros por separación, y esto es de suma importancia respecto de su anterioridad y posterioridad recíprocas.[47] De una parte, efectivamente, [35] habría de pensarse que, entre todos ellos, el más elemental es el primero a partir del cual los demás se generan por mezcla, y que tal ha de ser el de partículas más pequeñas y el más sutil de los cuerpos. [989a] (Por ello, la afirmación que más de acuerdo estaría con este razonamiento sería la de quienes proponen como principio el fuego, si bien todos los demás están también de acuerdo en que el elemento de los cuerpos ha de ser de este tipo. Y ciertamente, nadie de cuantos han [5] afirmado que el elemento es uno solo ha considerado que lo sea la tierra, evidentemente porque las partículas de ésta son grandes, mientras que cada uno de los otros tres elementos ha tenido algún defensor: y así, unos afirman que es el fuego, otros que el agua, y otros que el aire: ¿y por qué no los hay también que afirmen que lo es la tierra, como ⟨afirma⟩ la mayoría de los hombres?; éstos, en efecto, dicen que todo es tierra, y Hesíodo dice también que la Tierra fue engendrada [10] la primera de los cuerpos: tan antigua y popular resulta ser esta idea.)

Así pues, según este razonamiento no sería correcta la afirmación ni de quien proponga cualquiera de ellos que no sea el fuego, ni de quien diga que se trata de algo más denso que el aire pero más sutil que el agua. Pero, por otra parte, si lo que es posterior en cuanto a la [15] génesis es anterior en cuanto a la naturaleza y, a su vez, lo compuesto y mezclado es posterior en cuanto a la génesis, habrá de ocurrir lo contrario de cuanto va dicho: que el agua será anterior al aire, y la tierra al agua.

Acerca de quienes proponen que es una solamente la causa de que hablamos, quede dicho lo anterior. Y lo mismo también si alguien propone más de una, por ejemplo, Empédocles, que establece que la materia [20] se identifica con cuatro cuerpos. Desde luego, a éste le ocurren necesariamente las mismas dificultades, amén de otras que le son propias:

⟨1⟩ en efecto, vemos cómo los elementos se generan unos a partir de otros: luego el mismo cuerpo no permanece siendo siempre fuego y tierra. (Acerca de esto ya se ha hablado en los tratados físicos);[48]

⟨2⟩ además y en relación con la causa de que las cosas se muevan, si ha de ponerse una o dos, hay que reconocer que no se ha expresado [25] en absoluto ni con acierto ni con coherencia;[49]

⟨3⟩ en general, los que se expresan de este modo suprimen necesariamente la alteración. Desde luego, ni el frío puede provenir del calor ni el calor del frío: ¿pues qué sería, entonces, lo afectado por los contrarios mismos y qué naturaleza sería la que, siendo una ella misma, [30] deviene fuego o agua? Él no lo dice.[50]

Por lo que hace a Anaxágoras, si se supone que afirmó dos elementos, habrá de suponerse muy especialmente sobre la base de un razonamiento que él mismo no

articuló, si bien lo aceptaría necesariamente en el caso de que alguien lo propusiera. Y si bien su afirmación de que al principio todas las cosas estaban mezcladas es absurda, además de por otras razones, por las siguientes: porque resulta que [989b] tendrían que haber preexistido realidades carentes de mezcla, y porque no cualquier cosa puede mezclarse naturalmente con cualquier cosa al azar, razones estas a las que hay que añadir que en tal supuesto las afecciones y accidentes se darían separados de las entidades (ya que [5] de lo que hay mezcla hay también separación), no es menos cierto que si se siguiera lo que pretende decir, articulándolo en su conjunto, se pondría seguramente de manifiesto que en su explicación hay algo realmente nuevo.[51] En efecto, cuando nada estaba separado, obviamente nada verdadero podía afirmarse acerca de aquella entidad, quiero decir, por ejemplo, que no era ni blanca ni negra ni gris ni de color otro alguno, sino que era necesariamente incolora —pues, si [10] no, tendría alguno de tales colores — e igualmente insípida por esta misma razón, y carente de todas las determinaciones de este tipo: en efecto, no es posible que tuviera ni cualidad determinada, ni cantidad determinada, ni esencia. Y es que, en caso contrario, debería darse en ella alguna de las formas llamadas particulares, y esto es imposible ya que todo estaba mezclado; tendría que haberse producido ya la separación. Él, por el contrario, afirma que todas las cosas estaban mezcladas [15] excepto el Entendimiento, y que solamente éste es sin mezcla y puro. Pues bien, de todo esto resulta que viene a afirmar que los principios son lo Uno (éste es, efectivamente, simple y sin mezcla) y lo Otro, 〈siendo esto último〉 semejante a como afirmamos que es lo Indeterminado antes de haber sido determinado y antes de participar en Forma alguna. Conque no lo expresa ni con acierto ni con claridad, si bien lo que pretende decir se aproxima a los que después de él se [20] expresaron al respecto, y más aún 〈se aproxima〉 a los hechos tal como ahora se nos aparecen.

Ocurre, sin embargo, que éstos están familiarizados solamente con los razonamientos relativos a la generación y a la corrupción y al movimiento. (En efecto, investigan casi exclusivamente los principios y las causas de una entidad tal.) Los que, por el contrario, teorizan acerca de todas las cosas que son, y afirman que, entre las cosas que [25] son, las hay sensibles, pero también no sensibles, es obvio que investigan acerca de ambos géneros 〈de realidad〉, y de ahí que convenga insistir más acerca de ellos para determinar —en relación con lo que constituye el objeto de nuestra investigación actual— cuáles de sus afirmaciones son correctas y cuáles no.

Ciertamente, los denominados Pitagóricos, si bien se sirven de [30] principios y elementos más alejados que los filósofos naturales (la razón estriba en que no los tomaron de las cosas sensibles; y es que, entre las cosas que son, las estudiadas por las Matemáticas son inmóviles, a excepción de las que estudia la Astronomía), sin embargo, discuten y estudian las cuestiones relativas a la naturaleza. En efecto, explican la génesis del firmamento y se interesan por todo lo que [990a] atañe a sus partes, sus peculiaridades y su comportamiento, y llevan los principios y las causas hasta sus últimas consecuencias en relación con estos temas, como si estuvieran de acuerdo con los demás filósofos naturales en que «lo que es» no es sino la realidad sensible y comprendida bajo el denominado firmamento. Y, sin embargo, [5] como decíamos, consideran que las

causas y los principios son capaces de remontarse hasta las más altas de las cosas que son, y que se acomodan mejor a éstas que a las explicaciones acerca de la naturaleza.

〈1〉 Sin embargo, no explican en absoluto a partir de qué puede originarse el movimiento, dado que solamente hay, como sustrato, el Límite y lo Ilimitado, lo Impar y lo Par, ni cómo, sin haber movimiento [10] ni cambio, es posible que se den la generación y la corrupción y el comportamiento de los cuerpos que se mueven en el firmamento.

〈2〉 Además, aun si se les concediera —o bien llegara a demostrarse— que a partir de tales principios se origina la magnitud, aun en tal caso ¿cómo es posible que unos cuerpos sean ligeros y otros pesados?[52] En efecto, los principios que establecen y a partir de los cuales se derivan [15] sus explicaciones, los aplican a los cuerpos matemáticos no más que a los sensibles, y por eso no han dicho nada acerca del fuego, la tierra o de cualquier otro cuerpo de este tipo, porque —según creo— no dicen acerca de las cosas sensibles nada que sea propio de ellas.

〈3〉 Además, ¿cómo puede aceptarse que el número y las peculiaridades del número sean causas de lo que en el firmamento es y se genera, [20] desde el principio y ahora, y que no haya, sin embargo, otro número aparte de este número de que está constituido el universo?[53] Y es que cuando, a su juicio, en esta parte está la Opinión, y la Ocasión, y poco más arriba o abajo están la Injusticia, la Separación o la Mezcla, y para [25] demostrarlo dicen que cada una de estas cosas es un número —pero resulta que en tal lugar hay ya una multitud de magnitudes reunidas, puesto que tales peculiaridades del número corresponden a tales lugares—, ¿ha de entenderse que el número que se identifica con cada una de estas cosas es el número que está en el firmamento, o bien que es otro distinto de éste? Platón, desde luego, afirma que se trata de otro. [30] Y es que, aunque también él opina que son números estas cosas y las causas de estas cosas, sin embargo afirma que estas cosas son números sensibles, mientras que sus causas son números inteligibles.

9

〈*Crítica de la doctrina platónica*〉[54]

Llegados a este punto, dejemos de lado a los Pitagóricos (desde luego, suficiente es el habernos ocupado de ellos hasta donde lo hemos hecho).

〈1〉 Ahora bien, los que ponen las Ideas como causas, en su intento [990b] por comprender primeramente las causas de estas cosas de acá, introdujeron otras tantas de distinta naturaleza que éstas, como si alguien, queriendo contar, pensara que no podría hacerlo por ser pocas las cosas y, sin embargo, las contara tras haber aumentado su número. Y es que, en suma, el número de las Formas es igual —o no menor— que el de estas cosas cuyas causas buscaban y que tomaron como punto de [5] partida para llegar a aquéllas: efectivamente, para cada cosa individual hay «algo que se denomina del

mismo modo» y que existe separado de las entidades; y de los demás tipos de realidad hay «lo uno que abarca a muchos», tanto para las cosas de acá como para las eternas.[55]

⟨2⟩ Además, ninguno de los argumentos con que pretendemos demostrar que las Formas existen, lo demuestra con evidencia. Y es que de algunos de ellos no resulta una conclusión necesaria, mientras que de [10] otros resulta que hay Formas hasta de aquellas cosas de las que pensamos que no las hay.[56] Así, de acuerdo con las argumentaciones que parten de la existencia de las ciencias, habrá Formas de todas aquellas cosas de que hay ciencias; y de acuerdo con ⟨el argumento de⟩ «lo uno que abarca a muchos», ⟨las habrá hasta⟩ de las negaciones; y, en fin, de acuerdo con ⟨el argumento de⟩ que «es posible pensar en algo aun después de destruido», ⟨las habrá⟩ de las cosas corruptibles, puesto [15] que de ellas queda una cierta imagen. Además, los argumentos más precisos, unos hacen que haya Ideas de las relaciones, a pesar de que de éstas no admitimos que haya un género por sí, mientras que otros llevan afirmar «el tercer Hombre».

⟨3⟩ En general, las argumentaciones relativas a las Formas suprimen aquellas realidades cuya existencia nos parece [a los que admitimos las Formas] más importante que la existencia de las Ideas mismas. [20] Resulta, en efecto, que lo primero no es la Díada, sino el Número, y que lo relativo es anterior a lo que es por sí mismo,[57] así como todas las consecuencias —contrarias a los principios de que parten— a las cuales llegan algunos siguiendo la doctrina de las Ideas.

⟨4⟩ Además, de acuerdo con el supuesto según el cual afirmamos que existen las Ideas, no sólo habrá Formas de las entidades, sino también de otras muchas cosas (pues la unidad del concepto se da no sólo respecto de las entidades, sino también respecto de los otros tipos de [25] realidad, y ciencias las hay no sólo de la entidad, sino también de otras cosas, y ocurren otras mil implicaciones semejantes). Y, sin embargo, de acuerdo con las exigencias necesarias de la doctrina acerca de ellas, si las Formas son participables, necesariamente tendrá que haber Ideas solamente de las entidades: en efecto, de ellas no se participa [30] accidentalmente, sino que cada Idea se participa en tanto en cuanto ⟨lo participado⟩ no se dice de un sujeto (me refiero, por ejemplo, a que si algo participa de lo Doble en sí, también participa de lo Eterno, pero accidentalmente: a lo Doble le sucede accidentalmente, en efecto, que es eterno). En consecuencia, las Formas serán entidad. Ahora bien, las mismas cosas significan entidad en aquel mundo y en éste, [991a] pues, en caso contrario, ¿qué sentido tendría afirmar que fuera de estas cosas existe algo, «lo uno que abarca a muchos»? Y, a su vez, si la Forma de las Ideas y de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá alguna Forma común ⟨a aquéllas y a éstas⟩. (En efecto, ¿por qué una Díada, única e idéntica, que abarque conjuntamente a las díadas corruptibles y a las múltiples díadas eternas más bien que una [5] que abarcara a aquélla y a cualquier otra?) Pero si, por el contrario, la Forma no es la misma, entonces ⟨las Ideas y las cosas que de ellas participan⟩ no tendrán en común más que el nombre, algo así como si alguien llamara «hombre» a Calias y a un trozo de madera sin haber captado nada común entre ellos.[58]

〈5〉 Pero la aporía más importante con que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son [10] causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto, su entidad: si lo fueran, estarían en ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no son inmanentes en las cosas que de ellas participan. Cabría, desde luego, pensar que son causas como lo blanco que se mezcla con lo blanco, pero una explicación tal, que [15] propusieron primero Anaxágoras y después Eudoxo y algunos otros, es fácilmente rechazable. (Efectivamente, contra esta doctrina es fácil aducir muchas objeciones incontestables.)

〈6〉 Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión 〈'provenir de'〉. Y decir, por otra parte, que ellas son modelos, y que [20] de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas. En efecto, ¿cuál es el agente que actúa poniendo su mirada en las Ideas? Desde luego, es posible que haya y se produzca alguna cosa semejante a otra sin haber sido hecha a imagen suya, de modo que podría producirse un individuo semejante a Sócrates, exista Sócrates o no exista; y del mismo modo, obviamente, [25] aun cuando existiera el Sócrates Eterno; y habrá múltiples modelos —y, por tanto, Formas— para lo mismo, por ejemplo, para el hombre lo serán Animal y Bípedo, además de serlo también el Hombre Mismo.

Además, las Formas serán modelos no solamente de las cosas sensibles, [30] sino también de ellas mismas, por ejemplo, el género entendido como género de las especies. Por consiguiente, la misma cosa será a la vez copia y modelo.

[991b] Además, habría de juzgarse imposible que la entidad y aquello de que es entidad existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son entidades de las cosas?[59]

〈7〉 Y, sin embargo, en el *Fedón* se habla de esta manera, como que las Formas son causas del ser y de la generación. Pero, de una [5] parte, aun existiendo las Formas, no se producirán las cosas que de ellas participan a no ser que exista lo que va a producir el movimiento y, de otra parte, se producen muchas otras cosas —una casa, por ejemplo, o un anillo— de las cuales no afirmamos que haya Formas: conque resulta evidente que las demás cosas pueden existir y producirse por las mismas causas que estas cosas que acabamos de mencionar.

〈8〉 Además, si las Formas son números,[60] ¿de qué manera podrán ser causas? ¿Acaso porque *las cosas que son*, a su vez, son otros números, [10] por ejemplo, este número es el Hombre, y este otro es Sócrates, y este otro es Calias? Pero ¿por qué aquéllos van a ser causa de éstos? Desde luego, el que los unos sean eternos y los otros no lo sean no tiene relevancia alguna. Y si, por otra parte, 〈se arguye que〉 las cosas de acá son proporciones numéricas, como la armonía, es evidente que ha de haber una realidad de la cual son proporciones. Ahora bien, si ha de [15] haber una realidad tal, la materia, es claro que los Números Mismos serán también ciertas proporciones de algo respecto de algo: quiero decir que si, por ejemplo, Calias es una proporción numérica de

fuego, tierra, agua y aire, también la Idea correspondiente será número de otros elementos subyacentes; y el Hombre Mismo, sea o no un número, será igualmente proporción numérica de ciertos elementos, y no número, y por lo mismo, no será un cierto número.[61]

⟨9⟩ Además, a partir de muchos números se produce un número único, pero ¿cómo se puede producir una Forma única a partir de muchas Formas? Y si, a su vez, ⟨se supone que⟩ no se produce a partir de los números como tales, sino a partir de las unidades que hay en cada número, por ejemplo, en el diez mil, ¿cómo son las unidades? Sobrevendrán, en efecto, muchos absurdos, tanto si ⟨las unidades comprendidas en el mismo número⟩ son de la misma especie como si no son de la misma especie ni idénticas entre sí, ni lo son las otras todas respecto de todas.[62] Y ¿en qué se distinguirán si carecen de cualidades? Esto, desde luego, ni es razonable ni acorde con el modo de concebirse ⟨la unidad⟩.

⟨10⟩ Además, se hace necesario introducir un segundo género de número —aquel de que se ocupa la Aritmética—, así como todas las realidades denominadas «intermedias»[63] por algunos. Pero ¿cómo y a partir de qué principios son tales realidades? o bien, ¿por qué ha de existir algo intermedio entre las cosas de aquí y las Formas?

⟨11⟩ Además, las unidades que hay en el número dos, la una y la otra, proceden de una díada anterior.[64] Pero esto es imposible. [992a]

⟨12⟩ Además ¿por qué el número, a pesar de ser compuesto, es algo uno?

⟨13⟩ Además, añádase a lo dicho que si las unidades son diferentes ⟨entre sí⟩, habría que hablar como quienes afirman que los elementos son cuatro o dos: ninguno de éstos llama, desde luego, elemento a lo que es común, por ejemplo, al cuerpo, sino al fuego y a la tierra, haya algo común —el cuerpo— o no lo haya. Ahora bien, ⟨en el caso de las unidades⟩ se habla como si el Uno fuera homogéneo, como lo es el fuego o el agua. Pero si esto es así, los números no serán entidades; por otra parte, resulta evidente que si existe un Uno en sí y éste es principio, entonces «Uno» se dice en más de un sentido, pues de otro modo sería imposible.[65]

⟨14⟩ Por otra parte, cuando pretendemos reducir las entidades a sus principios, establecemos que la Longitud procede de lo Corto y lo Largo, casos particulares de lo Pequeño y lo Grande, y la Superficie de lo Ancho y lo Estrecho, y el Cuerpo de lo Alto y lo Bajo. Ahora bien, ¿cómo es posible que la Superficie contenga en sí la Línea, y que el Cuerpo sólido ⟨contenga⟩, a su vez, la Línea y la Superficie? En efecto, Ancho/Estrecho y Alto/Bajo constituyen géneros distintos. Pues bien, así como tampoco puede el número darse en ellos, ya que Mucho/Poco constituye un género distinto que ellos, es evidente que ninguno de los ⟨géneros⟩ superiores puede darse en los inferiores. Y tampoco lo Ancho es género de lo Alto, ya que, entonces, el cuerpo sería una especie de la superficie.

Además, ¿a partir de qué se constituyen los puntos ⟨que hay en las líneas⟩? Incluso Platón atacaba la existencia de este género que, ⟨a su juicio⟩, no sería sino una

mera noción geométrica; y, sin embargo, los denominaba «principio de la línea», y a menudo proponía la expresión «líneas indivisibles». Ahora bien, éstas han de tener necesariamente algún límite: de donde resulta que el mismo argumento que lleva a la existencia de la línea lleva también a la existencia del punto.

〈15〉 En general, y a pesar de que la Sabiduría indaga *la causa*[66] [25] de los fenómenos, hemos pasado por alto ésta (nada, en efecto, decimos acerca de la causa *de donde procede el inicio del cambio*); y, por otra parte, al pretender explicar la entidad de los fenómenos, venimos a afirmar que existen otras entidades distintas: ahora bien, respecto de cómo éstas son entidades de aquéllos, proferimos palabras vacías de significado, ya que, como dijimos antes, «participar» no es nada.

〈16〉 En cuanto a aquello que vemos que es causa en las ciencias, aquello por lo cual actúa todo Entendimiento y la Naturaleza toda, tampoco las Formas alcanzan en absoluto este tipo de causa de la cual [30] nosotros decimos que es uno de los principios; antes bien, para nuestros contemporáneos las Matemáticas han llegado a convertirse en la Filosofía misma, por más que afirmen que aquéllas han de ser cultivadas con vistas a otras cosas.

〈17〉 Además, la entidad que realiza la función de sustrato material [992b] —tal es el caso de lo Grande y lo Pequeño— cabe considerar que es excesivamente matemática, y que más que materia es un atributo y una diferencia de la entidad material, del mismo modo que los filósofos naturales dicen de lo Denso y lo Raro cuando afirman que éstas son las [5] diferencias primeras del sustrato: estas diferencias son, en efecto, un tipo de Exceso y Defecto. Y respecto del movimiento, si estas diferencias son movimiento,[67] entonces es evidente que las Formas se mueven; y si no, ¿de dónde viene 〈el movimiento〉? Efectivamente, la investigación acerca de la naturaleza queda suprimida en su totalidad.

〈18〉 En cuanto a la demostración, aparentemente fácil, de que todas las cosas son uno, no llega a realizarse. En efecto, y suponiendo [10] que se concedan todos los supuestos de la teoría, por el método de la *éctesis*[68] no se llega a que todas las cosas son uno, sino a que hay un Uno Mismo; pero ni aun esto siquiera, a no ser que se conceda además que el universal es género, lo cual es imposible en ciertos casos.

〈19〉 Por otra parte, quedan sin explicación alguna las longitudes, superficies y sólidos, posteriores a los números, ni cómo son o serían, ni qué virtualidades poseen: en efecto, estas realidades no es posible [15] que sean ni Formas (ya que no son números), ni tampoco realidades intermedias (éstas son las realidades matemáticas), ni tampoco realidades corruptibles, antes bien, parece una vez más que constituyen un cuarto género distinto.

〈20〉 En general, el indagar los elementos de las cosas que son, sin distinguir previamente los muchos sentidos en que se dice 〈'lo que [20] *es*'〉, hace que el encontrarlos resulte imposible, y muy especialmente cuando en tales condiciones se indaga de qué clase de elementos están constituidas 〈las cosas que son〉.[69] Desde luego, no es posible en absoluto captar de qué elementos están constituidos el hacer o el

padecer o lo recto, y de ser posible, sólo lo es en el caso de las entidades. De modo que es falso el indagar los elementos de todas las cosas que son, o pensar que se está en posesión de ellos.

〈21〉 ¿Cómo, por otra parte, podría uno aprender los elementos de [25] todas las cosas? Es evidente, desde luego, que no cabe poseer conocimiento alguno previo. Y es que, así como el que está por aprender geometría puede que conozca de antemano otras cosas, pero no sabe previamente nada de lo que trata tal ciencia, es decir, lo que él mismo va a aprender, así ocurre también con el resto 〈de las ciencias〉; de modo que si existe una ciencia que trate acerca de todo, tal como algunos afirman, quien se disponga a aprenderla no podrá saber previamente nada en absoluto. Y sin embargo, todo aprendizaje tiene lugar [30] por medio de lo que se sabe de antemano total o parcialmente, tanto aquel que procede por demostración como el que procede por definiciones (los elementos de la demostración hay que conocerlos previamente y han de ser evidentes), e igualmente también el que procede [993a] por inducción. Y si, por el contrario, resultara que tal conocimiento es innato, sería sorprendente que estuviéramos en posesión de la más excelsa de las ciencias sin darnos cuenta de ello.

〈22〉 Además, ¿cómo podría uno llegar a conocer los elementos, y cómo podría uno tener evidencia 〈de que ha llegado a ellos〉? Y es que esto encierra también una aporía. En efecto, cabría estar en desacuerdo [5] sobre ello, como ocurre con algunas sílabas: hay, desde luego, quienes afirman que *za* se compone de *s*, *d* y *a*, mientras que otros afirman que se trata de un sonido distinto que no es ninguno de los conocidos.

〈23〉 Además, ¿cómo sin tener la sensación podría uno conocer aquellas cosas de las que hay sensación? Y, sin embargo, debería 〈conocerlas〉, si es que los elementos de todas las cosas son los mismos, al igual que los sonidos compuestos están constituidos a partir de los elementos correspondientes.[70] [10]

10

〈*Conclusión*〉[71]

Por lo anteriormente dicho resulta, pues, evidente que todos parecen indagar las causas expuestas en la *Física*, y que fuera de éstas no nos resultaría posible formular ninguna otra. Aquéllos, sin embargo, 〈las expusieron〉 de una manera confusa, y de ahí que todas ellas hayan sido formuladas con anterioridad en cierto modo, pero en cierto modo, no. En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios [y al comienzo], parece balbucir [15] acerca de todas las cosas. Así, Empédocles afirma que el hueso existe a causa de la proporción[72] y ésta no es sino la esencia y entidad de la cosa. Ahora bien, es igualmente necesario que sea proporción también la carne y cada una de las demás 〈partes del organismo〉, o bien que no lo sea ninguna de ellas: a causa, pues, de la proporción son la carne y [20] el hueso de cada una de las partes del organismo, y no a causa de la materia —fuego, tierra, agua y aire— a

que él se refiere. Pues bien, Empédocles habría asentido necesariamente a todo esto si alguien se lo hubiera formulado expresamente, pero él no lo dijo de manera explícita.

Ciertamente, con lo anterior han quedado ya expuestas las aclaraciones [25] oportunas sobre estos temas. No obstante, volvamos de nuevo a cuantas aporías cabe suscitar en torno a estos mismos temas. Pues tal vez a partir de ellas podamos encontrar alguna salida para las aporías ulteriores.[73]

---

[1] Todo este capítulo constituye una introducción encaminada a fundamentar la concepción aristotélica de la sabiduría *(sophía)* como «ciencia acerca de ciertos principios y causas» y, más precisamente aún, como ciencia que se ocupa de «las *causas primeras* y de los principios».

La argumentación, a lo largo de todo el capítulo, combina dos tipos de consideraciones. De una parte, Aristóteles propone una *gradación en el conocimiento* estableciendo los siguientes niveles: 1) sensación, 2) experiencia, 3) arte y ciencia; dentro de la ciencia distingue, a su vez, tres niveles: 3) ciencias prácticas orientadas a satisfacer necesidades; 4) ciencias prácticas orientadas al placer y a la calidad de la vida, y 5) ciencias teóricas o teoréticas. De otra parte, Aristóteles recurre al uso normal, en griego, de las palabras *sophía* ('sabiduría') y *sophós* ('sabio'), mostrando cómo estos términos *se aplican más plenamente* a medida que se asciende en la escala propuesta: se considera que saben más, que son *más sabios* (obsérvese el uso insistente del comparativo en el texto) los que poseen experiencia que los que poseen sólo sensación, los que poseen arte y ciencia que los que poseen meramente experiencia, etc., puesto que «la sabiduría acompaña a cada uno según el nivel de su saber» (981a27). La conclusión del argumento y del capítulo será, naturalmente, que la sabiduría es *una ciencia teorética y*, *entre las teoréticas*, *la de mayor rango.* Esto mismo se viene a afirmar en la *Ética nicomáquea*, VI, 7: «es evidente que la sabiduría es la más perfecta de las ciencias» (1141a16).

[2] La experiencia *(empeiría)* se constituye por el recuerdo de casos particulares semejantes, viniendo a ser algo así como *una regla de carácter práctico que permite actuar de modo semejante ante situaciones particulares semejantes.* La inferencia basada en la experiencia va, por tanto, de *algunos* casos particulares recordados a *algún* otro caso particular, sin que llegue a establecerse explícitamente una regla general *(kathólou)* aplicable a *todos* los casos.

En las líneas siguientes Aristóteles subraya el valor práctico de la experiencia: *a*) en general, gracias a ella el hombre deja de estar a merced del puro azar. (Para la referencia a Polo, *cf.* Platón, *Gorgias*, 448c); *b*) a menudo el hombre de experiencia acierta mejor y tiene más éxito que el de ciencia.

[3] En este capítulo, Aristóteles no distingue explícita y sistemáticamente el arte *(téchnē)* de la ciencia *(epistḗmē)*, ya que aquí interesa solamente lo que tienen de común frente a la mera experiencia, a saber, *la universalidad de la regla* y *el conocimiento de las causas.*

La palabra 'arte' no traduce adecuadamente el sentido del término griego *téchnē.* Una *téchnē* es un saber especializado, un oficio *basado en el conocimiento*: de ahí su posible sinonimización (como en este capítulo) con *epistḗmē* (ciencia), así como los ejemplos de artes aducidos por Aristóteles (medicina, arquitectura). Por lo demás, este su carácter *productivo* es lo que permite oponerla, en otros casos, a la ciencia *(epistḗmē)*, la cual comporta, más bien, el rasgo de un saber teorético, no orientado a la producción, sino al mero conocimiento.

[4] Esta expresión según la cual a Sócrates o a Calias «le sucede accidentalmente que es hombre» *(hôi symbébēken anthrôpōi eînai)* no debe ser sacada de contexto ni interpretada en un sentido estricto. En general, la fórmula *katà symbebēkós* (accidentalmente) se opone a la fórmula *kath'autó* (por sí). De acuerdo con el sentido de esta oposición, Calias (y cualquier individuo humano) no es hombre accidentalmente, sino que lo es por sí, ya que su ser consiste en ser-hombre. (Para el sentido de estas fórmulas y su oposición, *cf. infra*, V, 18, 1022a24 y sigs. y también, *Analíticos segundos*, I, 4, 73b34 y sigs. Para las distintas acepciones de *symbebēkós* («accidente»), también *infra*, V, 30, 1025a14-34.)

Lo que Aristóteles quiere subrayar aquí (y en esta explicación sigo a W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysic*s [texto y comentario inglés en dos tomos], Oxford, Clarendon Press, 1924; University Press, 1948, I, 118) es que

la ciencia se ocupa directamente de lo universal (del «hombre») y sólo indirectamente del individuo (del hombre concreto, Sócrates o Calias).

5 La referencia es a *Ética nicomáquea*, VI, 3-7, 1139b13-1141b22.

6 Si en el capítulo anterior Aristóteles recurría al uso común de la palabra 'sabio' *(sophós)*, en este capítulo *toma como punto de partida las opiniones comunes* acerca del sabio. De acuerdo con éstas, sabios son aquellos cuyo conocimiento: 1) es más universal, 2) alcanza a las cosas más difíciles de conocer, 3) es más exacto respecto de las causas, 4) se escoge por sí mismo y no en función de utilidad alguna, y 5) le están subordinados los demás saberes y conocimientos. Aristóteles mostrará que todas estas características, atribuidas comúnmente a la *sabiduría*, se cumplen en la ciencia de las causas y principios primeros.

7 «En cierto modo»: *pōs*, a saber, en tanto que conectadas con lo universal, lo cual implica que no las conoce ni en sus detalles particulares ni actualmente, sino sólo virtualmente.

«Todas las cosas»: *pánta tà hypokeímena.* En su sentido técnico aristotélico, la palabra *hypokeímenon* (lit., «lo que está debajo») significa el sujeto (de la predicación) y el sustrato (de las determinaciones reales). Lo he traducido como «cosas» porque el término no está aquí tomado en su acepción técnica. Alguna razón hay, sin embargo, para usarlo: todas las cosas, desde luego, *caen bajo* lo máximamente universal.

8 La geometría es «adicionadora» *(ek prosthéseōs)* respecto de la aritmética porque a los principios de ésta *añade* el principio de la extensión. En los *Analíticos segundos* se dice: «por adición *(ek prosthéseōs)* quiere decir, por ejemplo, que la unidad es una entidad que carece de posición, mientras que el punto es una entidad que tiene posición. Éste resulta, pues, de una *adición*» (I, 27, 87a35-37).

9 *Philósophos*: en este caso lo traduzco por medio de la expresión «amante de la sabiduría» para destacar el paralelismo con *philómythos* que traduzco como «amante del mito».

10 E. Hiller, *Anthologia lyrica*, Leipzig, B. G. Teubner, 1897, frag. 3. *Cf.* también Platón, *Protágoras*, 341e, 344c.

11 De lo expuesto en todo el capítulo se desprende una concepción de la sabiduría como conocimiento 1) de lo máximamente universal, 2) de las causas y los principios primeros y 3) de la divinidad. La articulación de estos tres aspectos (a cuya afirmación se ha llegado a partir de las «opiniones comunes») en un saber unitario constituye el más difícil problema del proyecto metafísico de Aristóteles.

12 Los capítulos 3-7 constituyen una exposición de las doctrinas filosóficas anteriores. Sobre esta exposición conviene tener en cuenta lo siguiente: 1) Como el propio Aristóteles señala, la perspectiva adoptada es su propia doctrina de *las cuatro causas* expuesta en la *Física* (II, 3 y 7). Aristóteles contempla el desarrollo de la filosofía anterior como un proceso inevitable de descubrimiento sucesivo de sus cuatro tipos de causa y, por tanto, como una confirmación de la validez de su propia doctrina al respecto. 2) El tratamiento de los filósofos anteriores no es puramente lineal, sino que se entrecruzan los puntos de vista cronológico y lógico. 3) En general, las opiniones dignas de tenerse en cuenta (bien porque son comúnmente admitidas, bien porque son admitidas por los sabios, o por los más reconocidos de éstos) son denominadas por Aristóteles *éndoxa*. El recurso a las mismas constituye un rasgo característico del proceder dialéctico. (Sobre los *éndoxa* y su pertenencia a la argumentación dialéctica, *cf. Tópicos*, I, 1, 100a18-101a4.)

13 «La entidad, *es decir*, la esencia»: *tḕn ousían kaì tò tí ên eînai*. Como en otros muchísimos casos en que Aristóteles vincula con un *kaì* dos términos técnicos próximos en cuanto al significado (por ejemplo, *hē ousía kaì ho lógos*, *hē ousía kaì tó hypokeímenon*, etc.), considero que la conjunción copulativa tiene valor explicativo.

En cuanto a la controvertida y peculiar fórmula *tò tí ên eînai*, su traducción literal sería «qué era ser» o «qué es ser». Se trata de una fórmula abreviada cuya expresión completa nos daría, por ejemplo: «para un hombre ¿qué es ser hombre?» o más generalmente, «(para un x) *¿qué es ser* (x)?». Aunque ya algún traductor español (por ejemplo, M. Candel Sanmartín, en *Aristóteles. Tratados de lógica*, I, Madrid, Gredos, 1994), ha optado por traducir esta fórmula con la expresión 'qué es ser', prefiero el término 'esencia'. Después de todo, lo que tal fórmula expresa es, exactamente, *la esencia de una cosa en cuanto contenida en su definición*: a la pregunta «para un x ¿qué es ser x?» responde y corresponde la definición de x.

14 «Aquello de donde proviene el inicio del movimiento»: *hóthen hē archḕ tē̂s kinḗsēos.* La tradición

posterior utilizará la expresión 'causa eficiente' para este tipo de causa. Mantengo, no obstante, la fórmula literal de Aristóteles porque en éste la eficiencia se interpreta siempre en términos de su teoría del movimiento.

15 «Aquello para lo cual»: *hoû héneka.* Esta fórmula se traduce a menudo como «fin» (palabra que reservamos para la griega *télos*). Con nuestra traducción se pretende mantener el paralelismo expresamente subrayado por Aristóteles entre la causa anteriormente citada y ésta, que es *lo opuesto de aquélla*: así, si la primera es aquello *de donde* se origina el movimiento, ésta es aquello *hacia lo cual*, *para lo cual* el movimiento tiene lugar.

16 Pensador de escasa importancia, del siglo V a.C. Sobre él, *cf.* H. Diels y F. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1903, 38 (I, 384-389).

17 Que nada se cambia (en general, nada se mueve) a sí mismo, es una ley necesaria según Aristóteles. Así pues, donde hay cambio habrán de distinguirse necesariamente dos principios, *activo* el uno, capaz de originar el movimiento, y *pasivo* el otro, la materia.

18 El Principio «siguiente» al que se refiere Aristóteles no es, aunque pueda parecerlo a primera vista, el fin o «aquello para lo cual». Se trata del mismo principio de que se viene ocupando, es decir, de la causa originadora del movimiento, pero contemplada ahora desde otra perspectiva: no como principio «material» generador del movimiento (que sería incapaz de dar cuenta del orden y la perfección), sino como agente *capaz de producir la perfección y el orden.* (*Cf.* comentario de G. Reale, *Aristotele. La Metafisica* [traducción italiana y comentario en dos tomos], Nápoles, Luigi Loffredo Editore, 1968. Edición mayor renovada: *Aristotele. Metafisica* [texto, traducción italiana y comentario en tres tomos], Milán, Vita e Pensiero, 1993, I, pág. 159, nota 23.)

19 En este capítulo se continúa con el tratamiento «histórico» de las dos causas de que venía ocupándose ya en el capítulo anterior: la causa material o materia, y la causa originadora del movimiento y del orden. Aristóteles se ocupa del pensamiento de Empédocles, de Anaxágoras y de los atomistas Leucipo y Demócrito, señalando sus deficiencias. Los atomistas no fueron más allá de la causa material, *dejando sin explicar el origen del movimiento* (985b19-20). Empédocles y Anaxágoras introdujeron, ciertamente, una causa originadora del movimiento y del orden, pero la doctrina de Empédocles resulta *confusa* (985a5) e *inconsistente* (985a22-28), y Anaxágoras hace un *uso insuficiente del Entendimiento* como causa (985a18-21).

20 «Tal cosa», es decir, una causa que produzca no sólo el movimiento, sino también el orden, conforme a lo indicado en las últimas líneas del capítulo anterior.

21 Diels-Kranz, 28 B 13 (I, 243, 16).

22 Hesíodo, *Teogonía*, 116-20.

23 *Cf. Física*, II, 3-7.

24 *Cf. supra*, 3, 984b5-8.

25 «Puesto que tampoco hay más vacío que cuerpo»: *hóti oudè tò kenòn toû sômatos.* Ésta es la lectura de todos los manuscritos. Ciertamente, si se interpreta el «más» cuantitativamente, la frase puede resultar extraña, ya que la estructura del pasaje parecería exigir «más cuerpo que vacío». Sin embargo, la mantenemos tal cual. Ross, 1948, I, 139, siguiendo a Schwegler, propone: *toû kenoû tò sôma* («puesto que no hay más cuerpo que vacío»). (Ya P. Fonseca: *Commentariorum Petri Fonsecae... In libros Metaphysicorum Aristotelis tomi quatuor*, Colonia, 1615 [reimpresión, Hildesheim, Olms, 1964], I, 231, *explan. ad loc.*, sugirió enmendar el texto proponiendo: *oudè tò sôma toû kenoû.*)

26 Aristóteles pasa a ocuparse de los Pitagóricos y los Eléatas. De los Pitagóricos resalta lo siguiente: *a*) que, según ellos, los elementos de los números son los elementos constitutivos de todas las cosas; *b*) que estos elementos son lo Par y lo Impar, o bien, Límite e Ilimitado; *c*) que los elementos pertenecen al ámbito de la *causa material*; *d*) que, en todo caso, fueron los primeros en preguntarse por el *quées*, es decir, por la *causa formal*, esencia o entidad de las cosas, aunque lo hicieron con cierta simpleza e ingenuidad (987a20-27).

En cuanto a los Eléatas, y puesto que se trata de un estudio de las causas, Parménides es el único a quien resulta pertinente referirse, dado que introdujo la Cosmogénesis en la segunda parte de su Poema (Vía de la Opinión), proponiendo al efecto una doctrina dualista de los principios.

27 Referencia, posiblemente, al *Acerca del cielo*, II, 13 (*cf.* 293b20-27) o, tal vez, a algún escrito perdido.

28 «De aquél y de éstos»: entiéndase, de las afirmaciones de Alcmeón y de los Pitagóricos.

29 Desde su propio esquema de las causas, Aristóteles no duda en considerar los principios de los Pitagóricos como *elementos materiales*, puesto que por «materia» se entiende aquello de que está constituida una cosa. Más arriba (986a16-17) ya ha afirmado Aristóteles que, según los Pitagóricos, el número constituye «la materia de las cosas que son» *(hýlēn toîs oûsi)*.

30 Jenófanes no se atuvo «a ninguna de estas dos naturalezas», es decir, sus consideraciones no guardan conexión ni con la unidad «según el concepto» (Parménides) ni con la unidad «según la materia» (Meliso).

31 *Cf. Física*, I, 3, donde Aristóteles ofrece una refutación del Eleatismo. También allí señala Aristóteles que Meliso es, intelectualmente, más rudo o basto que Parménides (186a8-9).

32 En estas líneas se insinúa una peculiar manera de interpretar la relación existente entre las dos partes o Vías (Verdad, Opinión) del Poema de Parménides: de los dos términos que aparecen en la segunda parte del Poema, *luz* y *noche* (= caliente y frío, fuego y tierra, según Aristóteles), el primero correspondería a «lo que es» *(ésti)* y el segundo a «lo que no es» *(ouk ésti)*, es decir, cada uno de aquellos elementos se hace corresponder con cada uno de los términos de la contradicción básica *(ón*, *mēón)* que vertebra la Vía de la Verdad.

33 Los Pitagóricos, dice Aristóteles, *identificaban* el predicado con el sujeto (es decir, reducían la relación de predicación a relación de identidad) en el caso de aquel sujeto *al que corresponde en primer lugar* (dentro de un orden seriado de sujetos) el predicado en cuestión. Así, y puesto que con los Pitagóricos la cosa va de números, en la serie de los pares (2, 4, 6, 8…) el predicado «doble» o «duplo» se cumple, en primer lugar, en el número dos. De ahí que de «el dos es duplo» se pase a «dos = duplo» y, por tanto, a la afirmación de que *ser-duplo* (aquello en que consiste ser duplo) es *ser-dos.*

34 El capítulo está dedicado enteramente a Platón, de cuya doctrina destaca los siguientes puntos: 1) bajo la influencia del heraclitismo de Crátilo, Platón llegó a la conclusión de que las definiciones socráticas, los universales, no corresponden a las cosas sensibles y por ello *introdujo las Formas* (987a32-b9); 2) las cosas sensibles *participan de las* Ideas (987b10-14); 3) además de las Ideas, Platón *introdujo las Realidades Matemáticas*, intermedias entre las Formas y las cosas sensibles (987b14-19); 4) *los principios de las Ideas son los principios de todas las cosas*, distinguiéndose un principio *material*, la Díada indeterminada de lo Grande y lo Pequeño, y un principio *formal*: el Uno para las Ideas, las Ideas para las cosas sensibles (987b20-988a1, 988a9-14); 5) el principio formal es *causa del bien* y el principio material es la causa del mal (988a14-17).

35 No cabe dudar razonablemente de que Platón sostuviera esta doctrina de los «intermediarios» (Aristóteles se la atribuye expresamente: *cf. infra*, VII 2, 1028b20). El origen de la doctrina, según se dice en el texto, es que los objetos matemáticos no parecen identificables con las cosas sensibles, pero tampoco con las Ideas: y es que *cada Idea es única*, mientras que *hay infinidad de números matemáticos iguales* (podemos sumar, por ejemplo, cuantos doses queramos —2+2+2+2, etc.— sin miedo a que se nos terminen).

36 *Ex ekeínōn gàr katà méthexin toû henòs tà eídē eînai toûs arithmoûs*: «[…] las Formas son los Números». El texto es difícil y cabe: 1) suprimir *tà eídē*: «[…] existen los Números» (así, Ross siguiendo a Schwegler); 2) suprimir *toûs arithmoûs*: «existen las Formas» (así, Jaeger); 3) mantener el texto, bien considerando *apuestos* ambos términos («[…] existen las Formas, los Números»), o bien considerando atributiva la expresión («[…] las Formas son los Números»). Se me antoja difícil suprimir «las Formas», pues a ellas comienza refiriéndose el párrafo (987b18), e igualmente difícil suprimir «los Números», pues a ellos como causas termina refiriéndose el párrafo (987b24-25). En todo caso, se trata de los Números Ideales, no de los Matemáticos.

37 No se dice que es uno siendo otra cosa»: *kaì mē héterón ti òn légesthai hén* (987b23). Sobre la expresión, usual en Aristóteles, «ser x *siendo otra cosa*», *cf. infra*, III, 4, nota 125.

38 «Su investigación se mantuvo en el nivel de los conceptos»: *dià tḗn en toîs lógois sképsin*. Investigar *en toîs lógois* es investigar desde un punto de vista conceptual, *logikôs*: lo opuesto es investigar *physikôs*, es decir, desde el punto de vista de la constitución física de las cosas. Esta última perspectiva fue la adoptada

por los Pitagóricos, y de ahí que consideraran los números como *elementos constitutivos* (materiales) de las cosas.

39 Al hablar de «los primeros» se refiere Aristóteles, presumiblemente, a los números *primos*, de acuerdo con la interpretación más plausible, a mi juicio, de cuantas se han propuesto. Puede verse el amplio comentario de Ross, 1948, I, 173-176, al respecto.

40 Con este resumen de lo expuesto en los tres capítulos precedentes concluye la exposición de las doctrinas anteriores en relación con las causas. 1) Aristóteles ofrece unas breves indicaciones acerca de lo dicho por sus predecesores respecto de cada una de las cuatro causas: la materia (988a25-31); el agente que produce el movimiento (988a33-34); la esencia o causa formal (988a34-b6); el fin, aquello para lo cual se producen las acciones, generaciones y movimientos (988b6-16). 2) Concluye señalando cómo las doctrinas anteriores corroboran que *su propia doctrina de las cuatro causas es adecuada y completa* (988b16-19).

41 No Platón, obviamente, sino los citados en último lugar, los Pitagóricos, Empédocles o Anaxágoras.

42 Se refiere al Entendimiento y la Amistad.

43 Es decir, con vistas a «Lo que es» y al «Uno».

44 Entiéndase: en cierto modo dicen que el Bien es causa, en cuanto que la causa primera que proponen (Uno, Entendimiento) *resulta que es buena*; pero en cierto modo no dicen que el Bien es causa, ya que la causa primera que aducen *no es el Bien como tal*, sino otra cosa (Uno, Entendimiento). De ahí que Aristóteles diga que el Bien resulta *accidental* respecto de la causalidad de tales causas.

45 Concluida ya la parte expositiva (caps. 3-7), comienza ahora la crítica aristotélica a las doctrinas de los filósofos anteriores. En este capítulo la crítica alcanza a todos los pensadores que precedieron a Platón, excepción hecha de los Eléatas (por razones obvias: ya en el capítulo anterior se decía de ellos que «pueden ser dejados de lado en la investigación que ahora llevamos a cabo», 986b25-26) y de los Atomistas, a los cuales no hay referencia explícita alguna. Se critica sucesivamente a: I) los monistas jonios (988b22-989a19); II) Empédocles (989a20-30); III) Anaxágoras (989a30-b21); IV) los Pitagóricos (989b21-990a32).

46 «Suprimen la causa del movimiento» porque solamente atienden a la materia y ésta es, de suyo, meramente *pasiva*. *Cf. supra*, 3, 982a21-27.

47 De mayor a menor *ligereza*, los elementos se ordenan del siguiente modo: fuego - aire - agua - tierra. Partiendo de esto, la objeción de Aristóteles en todo este pasaje (988b29-989a18) se basa en que caben dos criterios para decidir la prioridad recíproca de los elementos: el de aquello que está al principio de la generación o mezcla, y el de aquello que está al final de ella. Según el primer criterio, la prioridad corresponde al fuego, y según el segundo criterio, corresponde a la tierra: *en ningún caso la prioridad corresponde al aire o al agua*, dada su situación intermedia.

48 *Cf. Acerca del cielo*, III, 7. Para Aristóteles, los elementos se transforman unos en otros.

49 Esta objeción resulta de la observación hecha anteriormente por Aristóteles en el capítulo cuarto, según la cual «en muchos aspectos es la Amistad la que separa y el Odio el que une» (987a23-25). Si esto es así, viene a decir Aristóteles, ¿no bastaría con una sola causa para unir y separar?

50 Según Aristóteles (*cf. Física*, I, 6-7), el cambio o movimiento exige un *sustrato* para los contrarios.

51 Hasta ahora, Aristóteles ha interpretado a Anaxágoras como defensor de dos tipos de causas: la materia (consistente en una infinidad de elementos cualitativamente diversos) y la causa iniciadora del movimiento (el Entendimiento). Ahora propone una interpretación distinta de su doctrina que permitiría descubrir en ella «algo realmente nuevo». Se trata de interpretar la materia, en la mezcla originaria, como *sustrato carente de determinaciones* (al modo de lo Indeterminado de Anaximandro, la Díada Indefinida de Platón y la propia materia última de Aristóteles), y frente a ella, interpretar al Entendimiento como *principio formal.*

52 Aristóteles se apoya en su propia tesis de la *discontinuidad* entre lo matemático y lo físico: es imposible que de determinaciones matemáticas resulten las propiedades *físicas*, *sensibles*, de los cuerpos.

53 Es absurdo, sostiene Aristóteles, identificar los números que son *causas* de las cosas con los números que son *elementos* constitutivos de las cosas y que, por tanto, se identifican con ellas.

54 En este capítulo se acumulan toda una serie de objeciones y argumentos (que numeramos en la

traducción) contra la doctrina platónica de las Ideas.

Dos observaciones al respecto. 1) Una parte importante de este capítulo (990b2-991b9) se repite casi literalmente en dos pasajes del libro XIII (4, 1078b34-1079b3, y 5, 1079b12-1080a8). Aparte de algunas variaciones mínimas, la diferencia más importante entre ambas versiones estriba en que aquí, en el libro I, Aristóteles *escribe en primera persona del plural* («nosotros»), incluyéndose a sí mismo entre los platónicos, algo que no ocurre en el libro XIII, que es, por tanto, posterior. 2) Muchas de las objeciones aquí expuestas serían, sin duda, objeto de debate en la propia Academia y se hallaban contenidas en el escrito (perdido) de Aristóteles *Acerca de las ideas.* Puesto que nuestra fuente principal para el conocimiento de esta obra es el Comentario de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica*, tal comentario constituye un complemento particularmente importante para la lectura de este capítulo. (Los pasajes relevantes del Comentario de Alejandro están recogidos en *Aristotelis fragmenta selecta* [ed. de W. D. Ross], Oxford, 1955, *Perì Ideôn.*)

55 Se trata de realidades *sensibles* en ambos casos: «las de acá» *(toîsde)* son las sublunares, corruptibles; «las eternas» son los astros.

56 Algunos argumentos, dice Aristóteles, no alcanzan la conclusión deseada: a lo largo del capítulo no se dice explícitamente cuáles son tales argumentos. (La única crítica específica en este sentido se halla en 992b9-13. Para otras sugerencias, *cf.* Alejandro: Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristoteles Metaphysyca Commentaria* [ed. de M. Hayduck], Berlín, Reimer, 1891, vol. I, en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», ed. Academia de Berlín, 78, 12-19.) De otros argumentos, añade, «resulta que hay Formas hasta de aquellas cosas de las que pensamos que no las hay». En las líneas siguientes explicita Aristóteles cuáles son esas Ideas inaceptables para los Platónicos: de los objetos de ciertas ciencias (especialmente, de ciertas artes, *téchnai*); de las negaciones de las realidades (particulares) corruptibles; de los términos relativos; Ideas de Ideas, como el *inevitable* «Tercer Hombre» (predicado *común* para los hombres y para la Idea de Hombre).

57 Puesto que la Díada participa del Número (para Aristóteles: el «número» *se predica* de la Díada), el número es anterior a ella y es Idea. En cuanto a la frase siguiente: «lo relativo es anterior a lo que es por sí mismo», su alcance exacto resulta más confuso. Lo más probable, a mi juicio, es que lo relativo a que se alude sea el número. (Una vez más Aristóteles monta la crítica desde su propia doctrina, según la cual *el número es algo relativo* a las cosas, no algo subsistente.) Esto dice Alejandro: «Pero puesto que todo número es algo relativo —pues todo número es número *de algo*—, y el número es la primera de las cosas existentes —ya que es anterior a la Díada, a la cual consideraban principio—, lo relativo será, de acuerdo con su doctrina, anterior a lo que es en sí» (86, 5-8 = *Perì Ideôn*, frag. 4, ed. Ross). La consecuencia de ello, dice Aristóteles, es que se suprime aquello «cuya existencia nos parece más importante que la existencia de las Ideas mismas»: en efecto, se suprimen los principios, concretamente, se suprime la Díada que ya no podrá considerarse principio del número, puesto que es posterior a él.

58 El razonamiento aristotélico en este pasaje (990b22-991a8) es el siguiente: *a*) a pesar de ciertas implicaciones (no deseadas) de la teoría, sólo puede haber Ideas de las entidades, lo que comporta, a su vez, que *las Ideas son entidades* o sustancias. (No se participa de una Idea porque ésta sea predicado de otra Idea; se participa de ella *por sí misma*, en cuanto tal Idea y, por tanto, en tanto que entidad); *b*) ahora bien, si las cosas sensibles y las Ideas son *igualmente (unívocamente) entidades*, volvemos a parar inevitablemente en la necesidad del «tercer Hombre» (en el ejemplo de aquí, la «tercera Díada»); *c*) y no vale recurrir al subterfugio de que no son entidades en el mismo sentido, pues entonces se caería en la homonimia y con ello, la teoría perdería su fundamento y su sentido.

59 Esta objeción (ya enunciada poco antes, en 991a13) es la más grave de todas desde el punto de vista ontológico. *Lo que una cosa es* no puede darse separado y *fuera de la cosa misma.* Al *chorismós* platónico de las esencias replicará Aristóteles con su tesis de la *identidad de sujeto y esencia* en las entidades individuales.

60 Ninguna de las diferencias que se proponen entre las Ideas como Números y las cosas sensibles permite explicar que aquéllas sean causas de éstas. De nada sirve, en efecto, que las unas sean eternas y corruptibles las otras. Tampoco sirve —*ni es posible*— que se diferencien en que aquéllas son números «en sentido estricto», mientras que éstas son «proporciones numéricas» de alguna otra cosa (de elementos materiales), pues por las mismas razones cabría afirmar que también aquéllas son proporciones numéricas, y no números en sentido estricto.

61 *Oud'éstai tis dià taûta arithmós*: «y, por lo mismo, no será un cierto número», con lo que se refuta lo concedido dos líneas antes. (Según Alejandro, *op. cit.*, 109, 30-110, 1, esta frase quiere decir que «por lo mismo, la Idea no será número».) De acuerdo con este sentido, W. Jaeger interpola la palabra *idéa* entre *tis* y *dià taûta*: «y, por lo mismo, *ninguna* Idea será número»).

62 La distinción de dos tipos de números, ideales y matemáticos, está vinculada con la afirmación de que las unidades de los números matemáticos son *homogéneas* (por ello es posible su adición), mientras que las de los distintos números ideales son *heterogéneas.* Sobre esto volverá Aristóteles en el libro XIII, 4.

63 Precisamente por lo señalado en la nota anterior (heterogeneidad de las unidades en los números ideales), «se hace necesario introducir un segundo género de número», el matemático.

64 «De una díada anterior», es decir, de la Díada Indefinida. También en este caso Aristóteles interpreta a Platón desde su propio modo de ver las cosas, tomando la Díada Indefinida por el número dos.

65 Es inconsistente afirmar, conjuntamente, que las unidades *de los Números Ideales* son heterogéneas y que Uno es homogéneo: si éste es homogéneo, las unidades lo serán también, y por tanto, los números ideales no se distinguirán de los matemáticos; si, por el contrario, las unidades son heterogéneas, entonces 'uno' ha de tener distintos sentidos, tantos como unidades distintas entre sí se pongan.

66 En este párrafo y los dos siguientes se vuelve directamente al problema de las causas, señalándose las deficiencias platónicas respecto de: 〈15〉 la causa productora del movimiento (992a24-29), 〈16〉 la causa final (992a29-b1) y 〈17〉 el sustrato o causa material (992b1-9).

67 «Si estas diferencias son movimiento», entiéndase: si la Díada de lo Grande y lo Pequeño se identifica con el movimiento.

68 *Ékthesis*: este término significa aquí el expediente platónico consistente en *poner fuera* («ex-poner»), sustantivándolos, los rasgos comunes a una clase de individuos. ¿En qué sentido pretendían los platónicos, por este procedimiento, llegar a demostrar que «todas las cosas son uno»? Procedían, al parecer, por *ékthesis* sucesivas (unidad de los individuos humanos → «Hombre»; unidad de hombres y brutos → «Animal»; unidad de animales y plantas → «Viviente», etc. (*cf.* Alejandro, *op. cit.*, 123, 19-125, 4). Ahora bien, puesto que lo Uno es *principio*, no parece que pudiera tratarse de un proceso meramente «abstractivo» (así lo interpreta y critica Aristóteles), sino de *unificación* o reducción *(anagōgḗ)* de lo principiado al Principio.

69 Esta crítica se vincula a la tesis aristotélica de la pluralidad de sentidos de 'ser' *(eînai)* y de 'lo que es' *(tò ón)*, y a la correspondiente diversidad de tipos de realidad que se manifiestan en las categorías.

70 Ross, 1948, I, 221, comenta: «Si todas las cosas constaran de los mismos elementos, los colores tendrían los mismos elementos que los sonidos, y un hombre que tuviera oído conocería necesariamente los colores». (Ross interpreta la frase *mḕ échon tḕn aísthesin* («sin tener la sensación») en el sentido de: «sin tener la sensación *correspondiente»*.) Reale, 1993, I, 212, nota 28, por su parte, comenta: «bastaría conocer los elementos de lo suprasensible, que son también constitutivos de las cosas sensibles, para conocer los sensibles mismos sin necesidad de tener experiencia sensible de ellos». (Aproximándose más a Alejandro, *op. cit.*, 133, 22-134, 7), Reale interpreta la frase en cuestión en el sentido de «sin tener conocimiento sensible *ninguno*».)

71 La conclusión que aquí extrae Aristóteles no es otra que la extraída ya al finalizar la parte expositiva, al comienzo del capítulo séptimo (988a20-23): que ningún filósofo anterior se ha referido a causa alguna que no esté contemplada en su propia clasificación de las causas, y que todos ellos se explicaron de un modo mayormente confuso.

72 *Cf.* Diels-Kranz, 31 A 96 (I, 346, 5-9).

73 Estas últimas líneas del libro I son interpretadas por Reale —siguiendo algunas indicaciones de Alejandro, *op. cit.*, 134, 14-17— como referencia clara a la sucesión de los dos libros siguientes y, por tanto, como confirmación de que el libro II *(alpha minor)* ocupa la posición que le corresponde, entre I *(Alpha Maior)* y III *(Beta)*. (*Cf.* Reale, 1993, I, 212, nota 3.) Otros (así, Ross, 1948, I, 213) interpretan estas líneas como referencia al libro III y fórmula de transición al mismo.

LIBRO SEGUNDO (α)

1

⟨*La filosofía como ciencia de la verdad*⟩[74]

El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto [30] sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir [993b] algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud. Conque, si nos hallamos realmente al respecto como decimos con el refrán «¿quién no atinaría disparando a una puerta? [5] », en este sentido ⟨la verdad⟩ es fácil; pero el hecho de alcanzarla en su conjunto, sin ser capaces de ⟨alcanzar⟩ una parte ⟨de ella⟩, pone de manifiesto la dificultad de la misma. Y posiblemente, puesto que la dificultad es de dos tipos,[75] la causa de ésta no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos del murciélago respecto [10] de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas.

Por otra parte, es justo estar agradecidos no solamente a aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente. Éstos también, desde luego, contribuyeron en algo, puesto que ejercitaron nuestra capacidad intelectual. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, careceríamos de [15] muchas melodías. Y si no hubiera existido Frinis, Timoteo no habría surgido. Y del mismo modo ocurre con los que han hablado acerca de la Verdad: de unos hemos recibido ciertas opiniones, y otros fueron causa de que surgieran aquéllos.

Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine «ciencia de [20] la Verdad». En efecto, el fin de la ciencia teorética es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno ⟨que hay en éstas⟩, sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (por ejemplo: el fuego [25] es caliente en grado sumo, pues él es la causa del calor en las demás cosas).[76] Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores ⟨a ella⟩. Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (En efecto, ⟨tales principios⟩ no son [30] verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos ⟨son causa del ser⟩ de las demás cosas.) Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser.

2

⟨*Las causas no son infinitas*⟩[77]

[994a] Es evidente que hay algún principio, y que las causas de las cosas que son no pueden ser infinitas ni en serie ni en cuanto a sus especies.

En efecto, no es posible, *en cuanto a la materia*, que esto provenga de esto, y así al infinito (por ejemplo, la carne proviene de la tierra, la tierra del aire, el aire del fuego, y así sin parar), ni tampoco en cuanto *a aquello de donde proviene el inicio del movimiento*[78] (por ejemplo, el [5] hombre es movido por el aire, éste por el sol, el sol por la Discordia, sin que este proceso tenga término alguno). Igualmente, tampoco es posible un proceso infinito en el caso de *aquello para lo cual*:[79] el pasear es para estar sano, esto para ser feliz, la felicidad para otra cosa. Y lo mismo ocurre en el caso de *la esencia*.[80] Y es que cuando hay términos [10] intermedios de los que hay un último y un primero, necesariamente el primero es la causa de los que vienen detrás de él. En efecto, si tuviéramos que decir cuál de los tres términos es causa, diríamos que el primero y no, desde luego, que el último, puesto que el último no es causa de ninguno. Y tampoco diríamos que el intermedio, pues es [15] 〈causa〉 de uno solamente (y nada importa si son uno o más de uno, infinitos o limitados). En este tipo de infinitos,[81] y en el infinito en general, son igualmente intermedias todas las partes hasta el término presente. Por tanto, si no hay ninguno primero, no habrá en el total cosa alguna en absoluto.

Pero tampoco es posible un proceso infinito hacia abajo, suponiendo que por arriba tienen principio, de modo que del fuego proviniera [20] el agua, de ésta la tierra, y así siempre se generara algún otro género. De dos maneras, en efecto, una cosa «viene de»[82] otra, excluyendo cuando 〈la expresión 'venir de'〉 se dice en el sentido de «esto sucede después de esto», por ejemplo, de los juegos ístmicos se viene a los olímpicos, sino como el adulto viene del niño al desarrollarse, o bien, como el aire viene del agua. Decimos, ciertamente, que el adulto proviene [25] del niño como lo generado de lo que está generándose o lo plenamente desarrollado de lo que está desarrollándose. (Pues siempre hay un estado intermedio: así, el generarse se halla entre el ser y el no ser y, del mismo modo, lo que se está generando se halla entre lo que es y lo que no es. En efecto, el que aprende se está haciendo sabio, y esto es lo que quiere decir que del que aprende proviene el sabio.) De [30] la otra manera 〈algo proviene de algo〉 como el agua del aire, cuando uno de los dos términos se destruye. Y de ahí que, en el primer caso, los términos no se invierten entre sí: un niño no proviene de un adulto (en efecto, a partir del proceso de generación no se genera aquello [994b] que está generándose, sino 〈aquello que〉 existe después del proceso de generación: así, el día proviene del alba, puesto que viene tras él; pero, por lo mismo, el alba no proviene del día). En el segundo caso, por el contrario, los términos se invierten entre sí. En uno y otro caso, sin embargo, es imposible un proceso infinito: en el primer caso, al ser términos intermedios, han de tener necesariamente un fin; en el segundo [5] caso, se cambian el uno en el otro, pues la destrucción del uno es la generación del otro. Añádase que es imposible que el término primero se destruya, puesto que es eterno:[83] en efecto, no siendo infinito hacia arriba el proceso de generación, es necesario que no sea eterno el término primero de cuya destrucción se ha generado algo.

Además, «aquello para lo cual» es fin, y tal condición tiene lo que [10] no es para otra cosa, sino las demás cosas para ello, de modo que si hay algún fin último, no existirá proceso infinito, y si no lo hay, no existirá «aquello para lo cual». Los que establecen un proceso infinito no se dan cuenta, sin embargo, de que suprimen la naturaleza del Bien (nadie, desde luego, se pondría a hacer nada si no fuera a llegar a un término). Ni habría tampoco Entendimiento en las cosas que son: [15] en efecto, el que posee entendimiento actúa siempre para algo y esto constituye un límite, pues el fin es límite.

Pero tampoco es posible reducir la esencia a otra definición cada vez más amplia en su enunciado. En efecto, la 〈definición〉 primera lo es en mayor grado, y la más alejada no lo es: y si la primera no es [20] 〈definición de la esencia〉, tampoco lo es la siguiente. Además los que así hablan suprimen la ciencia, ya que no es posible saber antes de alcanzar lo que ya no es divisible. Y no es posible conocer: ¿cómo sería posible pensar, en efecto, lo que es infinito en este sentido? No es lo mismo, desde luego, que con la línea: si bien ésta es divisible sin parar, no es posible pensarla, sin embargo, a no ser que uno se detenga (de [25] ahí que no se puedan contar los segmentos si se procede dividiéndola al infinito). Pero la materia, incluso, ha de pensarse necesariamente en algo que esté en movimiento.[84] Y nada infinito puede existir, pues, en caso contrario, la esencia de lo infinito no es infinita.

Por otra parte, si las especies de las causas fueran infinitas, tampoco en este caso sería posible conocer. En efecto, pensamos que sabemos cuando tenemos conocimiento de las causas. Pero lo infinito por [30] adición no puede recorrerse en un tiempo finito.

3

〈*El lenguaje ha de acomodarse a lo habitual y a las exigencias de cada ciencia*〉[85]

El éxito de las lecciones depende de los hábitos 〈del auditorio〉. Exigimos, desde luego, que las cosas se digan como estamos habituados, y las que se dicen de otra manera no parecen las mismas, sino más difíciles [995a] de conocer y más extrañas, al no ser habituales. Y es que lo habitual, en efecto, es más fácilmente cognoscible. Y cuánta fuerza tiene lo habitual, lo ponen de manifiesto, a su vez, las leyes; en éstas lo fantástico e infantil tiene más fuerza,[86] a causa de la costumbre, que el conocimiento [5] acerca de ellas. Los hay que no aceptan lo que se dice a no ser que uno hable con lenguaje matemático, otros a no ser que se pongan ejemplos, y otros, en fin, exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta. Y unos quieren que en todos los casos se hable con rigor, mientras que a otros les fastidia el rigor, ya sea por incapacidad para captar [10] el conjunto, ya sea a causa de la minuciosidad. La exactitud, en efecto, comporta una cierta minuciosidad, y de ahí que algunos la consideren mezquina, tanto en el caso de los contratos como en el de los razonamientos. Por ello hay que instruirse acerca de qué tipo de demostración corresponde en cada caso, como que es imposible pretender hallar a la vez la ciencia y el método de la ciencia. No es fácil, sin [15] embargo, aprender ni lo uno

ni lo otro y, por lo demás, no ha de exigirse el rigor matemático al tratar todas las cosas, sino al tratar de aquellas que no tienen materia. Por eso el método 〈matemático〉 no es propio de la física. Pues seguramente toda naturaleza tiene materia. Por tanto, ha de examinarse primero qué es la naturaleza. Así, además, se pondrá de manifiesto de qué se ocupa la física, [y si el estudiar [20] las causas y los principios pertenece a una ciencia o a más de una].[87]

---

[74] En este capítulo, Aristóteles I) comienza indicando en qué sentido es fácil y en qué sentido es difícil el conocimiento de la Verdad (993a30-b18). A continuación, II) justifica brevemente y coordina las tesis siguientes: *a*) puesto que la filosofía es ciencia *teórica*, es correcto denominarla «ciencia de la Verdad» (993b19-23); *b*) el conocimiento de la Verdad exige el conocimiento de las causas (993b23-24); *c*) las causas son más verdaderas que los efectos y, por tanto, la Verdad suprema pertenece a las causas y principios supremos (993b24-31).

[75] Es decir, la dificultad puede depender, bien de la cosa que se trata de conocer, bien del que trata de conocerla.

[76] Si C es causa de que la propiedad P se dé en un conjunto de cosas, y si P se da *unívocamente en éstas y en C*, entonces P se da en C en grado sumo. Alejandro, *op. cit.*, 147, 18-20, señala pertinentemente que la propiedad ha de darse unívocamente también en la causa.

[77] Se trata, en este capítulo, de mostrar que *las causas no son infinitas*, ya que *a*) ni dentro de cada especie de causa pueden darse series causales infinitas, *b*) ni tampoco hay infinitas especies o tipos de causas. La primera y mayor parte del capítulo I) se dedica a la imposibilidad de *series infinitas* dentro de cada especie de causa (994a1-b27). Solamente las últimas líneas II) se refieren explícitamente a la imposibilidad de que haya *infinitas especies* o tipos de causa (994b27-31).

[78] «Aquello de donde proviene el inicio del movimiento»: *hóthen hḕ archḕ tê̄s kinḗseōs.* Sobre esta fórmula, *cf. supra*, I, 3, 983a30, nota 14.

[79] «Aquello para lo cual»: *hoû héneka*. *Cf. supra*, I, 3, 983a31, nota 15.

[80] «La esencia»: *tò tí ên eînai.* Sobre esta fórmula, *cf. supra.* I, 3, 983a27, nota 13.

[81] «En este tipo de infinitos»: según Alejandro, *op. cit.*, 151, 26, Aristóteles se refiere al infinito *en acto*; según Ross, 1948, I, 216-17, *a las series discretas* infinitas; según Reale, 1993, I, 226, nota 6, que en ello sigue a G. Colle, *Aristote*. *La Métaphysique*, I-IV [traducción francesa y comentario], Lovaina y París, Alcan, 1912-1931, II, 182, a las series causales *infinitas hacia arriba* de que Aristóteles viene hablando.

[82] Sobre la expresión *ék tinos* (ser, proceder o venir *de algo*, *a partir de algo*), *cf. infra*, V, 24.

[83] «Es imposible que el término primero se destruya, puesto que es eterno»: *adýnaton tò prôton aḯdion òn phtharênai.* Una traducción alternativa sería: «si el término primero fuera eterno, sería imposible que se destruyera». Así lo entiende Reale, 1993, I, 228, nota 11, interpretando que Aristóteles continúa refiriéndose a aquellos casos en que la destrucción del término anterior es la generación del posterior.

La traducción que propongo comporta, obviamente, otro sentido: aun cuando la generación de algo tenga lugar con la destrucción de otra cosa, las series tienen un tope, a saber, el sustrato, la materia última, eterna e incorruptible. Así interpreta la frase Alejandro, *op. cit.*, 158, 7-14, al cual siguen Ross, 1948, I, 218, y J. Tricot, *Aristote. Métaphysique* [traducción francesa y comentario en dos tomos], París, Vrin, 1933 (nuevas ed. 1953, 1962), I, 114, nota 1.

[84] «*La materia* ha de pensarse necesariamente en algo que esté en movimiento»: *tèn hýlen en kinouménōi noeîn anánkē*. Retengo la palabra *hýlēn*, de acuerdo con el texto de los manuscritos (y de Alejandro), aunque su sentido resulte oscuro (*cf.* H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica* [texto y comentario latino en dos tomos],

Bonn, Marcus, 1848-1849 [reimpresión del comentario: H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, *Commentarius*, Hildesheim, Olms, 1960], 134). La materia, por su infinitud e indeterminación, no puede ser conocida por sí misma, sino *inferencialmente*, a partir de lo que se halla en movimiento, a partir del proceso de generación de lo que se está generando. Ross, por su cuenta, enmienda el texto poniendo *hólēn* en el lugar de *hýlēn* y *ou* en el lugar de *en*, lo que lleva al siguiente sentido: «la totalidad 〈de la línea〉 ha de pensarse en algo que no se mueva 〈recorriendo sus partes〉».

85 Las breves consideraciones metodológicas que componen este capítulo suelen considerarse como una introducción a un curso o tratado de física. Las líneas 995a14-19 parecen corroborarlo suficientemente.

86 *Cf. infra*, XII, 8, 1074b3-5.

87 Estas dos últimas líneas se consideran, por lo general, como una interpolación encaminada a conectar este libro con el siguiente, en el cual aparece esta aporía (995b5-7). Así lo suponía ya Alejandro, *op. cit.*, 174, 25-27.

LIBRO TERCERO (B)

1

⟨*Formulación de las aporías*⟩[88]

Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, [25] primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar. Se trata de aquellas ⟨cuestiones⟩ acerca de las cuales algunos han pensado de manera distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto. Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada.[89] En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación [30] aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan [35] sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir, y además ⟨ignoran⟩, incluso, si han encontrado o [995b] no lo que buscaban. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar.

⟨I⟩ La primera aporía versa sobre aquello cuyo carácter aporético [5] ya hemos señalado en nuestra explicación introductoria:[90] si corresponde a una o a muchas ciencias el estudio de las causas. ⟨II⟩ Y si corresponde a la ciencia considerar solamente los primeros principios de la entidad, o también ha de ocuparse de los principios a partir de los cuales todos hacen las demostraciones como, por ejemplo, si es posible o no afirmar y negar a la vez una y la misma cosa, y los otros principios [10] de este tipo. ⟨III⟩ Y en el caso de que se ocupe de la entidad, si es una sola o más de una la ⟨ciencia⟩ que se ocupa de todas las entidades, y en el caso de que sean más de una, si todas ellas son del mismo género o, por el contrario, a unas ha de darse el nombre de «sabiduría» y a otras otro nombre.

⟨IV⟩ Entre lo que ha de investigarse necesariamente está también esto: si ha de afirmarse que existen solamente las entidades sensibles o [15] también otras además de éstas, y si hay un género de entidades o más de uno como afirman los que, además de las Formas, ponen, entre éstas y las sensibles, las Realidades Matemáticas.

Ciertamente, como decimos, estas cuestiones han de someterse a examen, y ⟨V⟩ si nuestro estudio se ocupa solamente de la entidad o también de los accidentes que, por sí mismos,[91] pertenecen a las entidades. [20] Y además de éstos, a qué ciencia pertenece el estudio acerca de lo Idéntico y lo Diverso, lo Semejante y lo Desemejante y la Contrariedad, y acerca de lo Anterior y lo Posterior, y todos los otros opuestos de este tipo que pretenden estudiar los dialécticos derivando su examen exclusivamente a partir

de las opiniones comunes. Y además, [25] cuantos accidentes pertenecen, por sí mismos, a estas cosas, y no sólo qué es cada una de ellas, sino si cada una tiene un solo contrario.

〈VI〉 Y si los principios y los elementos se identifican con los géneros, o bien con los constitutivos intrínsecos en que cada cosa se descompone. 〈VII〉 Y en el caso de que se identifiquen con los géneros, si con los 〈géneros〉 últimos que se predican de los individuos, o más bien con [30] los primeros, por ejemplo, si «hombre» o más bien, «animal» es principio y posee más realidad aparte de las cosas individuales.

〈VIII〉 Pero, sobre todo, ha de investigarse y tratarse si, aparte de la materia, hay —o no— algo que sea causa por sí, y si es separable o no, y si es numéricamente uno o más de uno, y si se trata de algo fuera del [35] compuesto (hablo de «compuesto» cuando algo se predica de la materia) o no es nada fuera de él, o en unas cosas sí y en otras no, y entre las cosas que son, cuáles son de este tipo.

〈IX〉 Además, ¿son numéricamente o específicamente limitados los [996a] principios, tanto los que se dan en las definiciones como los que se dan en el sujeto? 〈X〉 ¿Y los principios de las cosas corruptibles y de las incorruptibles son los mismos o son distintos? ¿Y son todos ellos incorruptibles, o bien los de las cosas corruptibles son corruptibles?

〈XI〉 Además, lo más difícil de todo y que encierra la más grande aporía: ¿lo «Uno» y «lo que es» no son otra cosa que la entidad de [5] las cosas que son, tal como afirmaban los Pitagóricos y Platón? ¿O no, sino que el sustrato es otra cosa como, por ejemplo, Empédocles dice que lo es la Amistad, algún otro que el fuego, otro que el agua o que el aire?

〈XII〉 Y si los principios son universales o como las cosas individuales. [10] 〈XIII〉 Y sin son en potencia o en acto y, además, si 〈su actualidad o potencialidad〉 son de otro tipo que las relativas al movimiento. Estas cuestiones, en efecto, presentan múltiples aporías.

〈XIV〉 Y además ¿los números, las longitudes, las figuras y los puntos son entidades o no? Y en el caso de que lo sean, ¿se dan separadas de las cosas sensibles o son inherentes en éstas? [15]

Desde luego, en relación con todas estas cuestiones no sólo es difícil hallar las salidas verdaderas, sino que tampoco es fácil desplegar las aporías razonando adecuadamente.

2

〈*Desarrollo de las cinco primeras aporías*〉[92]

〈I〉 Vayamos primero a aquello a que primero nos hemos referido, si corresponde a una o a más de una ciencia estudiar todos los géneros [20] de las causas.[93] ¿Cómo, en efecto, correspondería a una única ciencia estudiar los principios si éstos no son contrarios? Además, no todos ellos se dan en muchas de las cosas que son: ¿cómo pueden tener las

cosas inmóviles un principio del movimiento o la naturaleza del bien, [25] si todo lo que es bueno constituye, por sí y por su propia naturaleza, un fin y una causa en cuanto que las demás cosas son y se generan para ello y, de otra parte, el fin y el «aquello para lo cual» es fin de alguna acción y todas las acciones se producen con movimiento? Luego en las cosas inmóviles no parece posible que haya tal principio ni Bien en sí [30] alguno. Por eso en las matemáticas nada se demuestra recurriendo a tal causa, ni hay demostración alguna porque «〈así〉 es mejor o peor», sino que nadie se acuerda en absoluto de ninguna de tales causas, y precisamente por ello algunos sofistas —como Aristipo— las menosprecian: y es que en las demás artes y oficios, como en la construcción [35] y en la zapatería, todo se dice «porque 〈así〉 es mejor o peor», pero las matemáticas no hacen razonamiento alguno acerca de bienes y males.

[996b] Pero si son varias las ciencias de las causas y cada una se ocupa de cada uno de los principios, ¿cuál de ellas diríamos que es la que andamos buscando, o quién de los que poseen tales ciencias es el que conoce en máximo grado el asunto que indagamos? Puede ocurrir, [5] en efecto, que en la misma cosa se den todos los tipos de causas, por ejemplo, en una casa: aquello de donde proviene el movimiento es el arte y el constructor; «aquello para lo cual», la obra; la materia, la tierra y las piedras; la forma, la esencia.

Ciertamente, a partir de las precisiones ya hechas sobre cuál de las ciencias ha de denominarse «sabiduría» hay razones para denominar tal a cada una de ellas. Así, en tanto que es soberana y rectora y es justo [10] que las demás ciencias, como servidoras suyas, no le repliquen, sería tal la 〈ciencia〉 del fin y del Bien (para 〈alcanzar〉 éste se hacen, en efecto, todas las demás cosas); pero en tanto que se definió como ciencia de las causas primeras y de lo máximamente cognoscible, sería tal la 〈ciencia〉 de la entidad. En efecto y puesto que acerca de la misma cosa caben muchos tipos de conocimientos, solemos decir que la conoce [15] mejor el que sabe *qué es* la cosa, 〈si la conoce〉 por lo que es más que 〈si la conoce por〉 lo que no es, y de estos mismos 〈que la conocen del primer modo〉, que el uno conoce más que el otro y en grado sumo si sabe *qué es*, y no de qué cantidad o de qué cualidad es, o qué acciones y afecciones le corresponden. Además, también en los demás casos —en aquellos de que hay demostraciones— pensamos que el conocimiento de cada cosa tiene lugar cuando sabemos qué es (por ejemplo, qué es [20] hallar un cuadrado: encontrar la media proporcional, y lo mismo en los demás casos); por el contrario, tratándose de las generaciones, acciones y todo tipo de cambio, cuando conocemos el principio del movimiento.[94] Este principio es distinto y opuesto al fin. Luego estudiar cada una de estas causas parecería corresponder a ciencias distintas.

〈II〉 Por otra parte y en cuanto a los principios demostrativos,[95] es [25] discutible si su estudio corresponde a una ciencia o a más de una (y llamo «principios demostrativos» a las opiniones comunes a partir de las cuales todos demuestran, por ejemplo, que «toda cosa necesariamente [30] ha de afirmarse o negarse», y que «es imposible ser y no ser a la vez», y todos los demás principios de este tipo), si la ciencia de éstos y la de la entidad son una o son distintas, y si no es una, cuál de ellas ha de caracterizarse como la que

ahora andamos buscando.

Ciertamente, no es razonable que su estudio corresponda a una sola ciencia. ¿Por qué, en efecto, el conocer estas proposiciones habría de [35] ser propio de la geometría más bien que de cualquier otra ciencia? Pero si corresponde por igual a cualquiera 〈de las ciencias〉 y no es posible [997a] que pertenezca a todas a ellas, el conocerlos no será propio tampoco de la ciencia que conoce las entidades, al igual que no es propio de ninguna de las demás en particular. Pero, además, ¿de qué manera puede haber ciencia de tales principios?[96] Desde luego, sabemos ya qué es cada uno de ellos (ciertamente, también las demás artes se sirven [5] de ellos como de algo conocido). Y si la ciencia de ellos es demostrativa, tendrá que haber algún género como sujeto, y de ellos, unos serán propiedades y otros serán axiomas (puesto que es imposible que todo se demuestre): en efecto, necesariamente se demuestra *algo*, *acerca de algo y a partir de algo.* De modo que habrá un único género que [10] abarcará todo aquello que se demuestra, ya que las ciencias demostrativas todas se sirven de axiomas.

Pero si la 〈ciencia〉 de la entidad y la de estos principios son distintas, ¿cuál de ellas es más soberana y anterior? Y es que los axiomas son universales en grado sumo y principios de todo, y si no corresponde al filósofo, ¿a qué otro corresponderá estudiar la verdad y la falsedad de los mismos?

〈III〉 Y en general, ¿son una o más de una las ciencias que se ocupan [15] de todas las entidades? Y si no es una, ¿de qué tipo de entidades diremos que se ocupa esta ciencia?[97] Por lo demás, no parece razonable que una sola ciencia se ocupe de todas ellas. En tal caso, en efecto, habría una única ciencia demostrativa acerca de todos los accidentes, dado que toda ciencia demostrativa estudia, a partir de los principios comunes, los accidentes que por sí pertenecen a un sujeto. Desde luego, [20] a una misma ciencia corresponde estudiar, a partir de unos mismos principios, los accidentes que por sí pertenecen a un mismo género. Y puesto que lo estudiado pertenece a una sola ciencia y los principios pertenecen a una sola ciencia, sea la misma o sea otra,[98] también los accidentes 〈pertenecen a una sola ciencia〉, bien los estudien éstas, bien una sola que abarque a ambas.

〈V〉 Además, ¿el estudio se ocupará sólo de las entidades o también [25] de los accidentes de éstas?[99] Por ejemplo: si el sólido es una entidad y lo son también las líneas y las superficies, ¿el conocimiento de éstas pertenece a la misma ciencia que el 〈conocimiento〉 de los accidentes de cada uno de los géneros acerca de los cuales las matemáticas hacen demostraciones, o a otra? Por una parte, si pertenecen a la misma, [30] habría una ciencia que sería demostrativa también de la entidad: pero no parece que haya demostración del *qué-es.* Por otra parte, si pertenecen a ciencias distintas, ¿cuál será la que estudie los accidentes pertenecientes a la entidad? Desde luego, es muy difícil contestar a esto.

〈IV〉 Además,[100] ¿ha de afirmarse que existen solamente las entidades [35] sensibles o también otras aparte de ellas? ¿Y los géneros de las entidades [997b] resultan ser uno o más de uno? Esto último es lo que sostienen quienes afirman que existen las Formas y las

Realidades Intermedias, de las cuales, dicen, se ocupan las ciencias matemáticas.

En qué sentido afirmamos nosotros que las Formas son causas y entidades por sí ya ha quedado establecido en nuestras explicaciones [5] primeras[101] acerca de ellas. Pero siendo muchas las dificultades 〈de quienes sostienen tal teoría〉, el absurdo mayor es afirmar que existen ciertas naturalezas aparte de las que hay en el firmamento, y afirmar, sin embargo, que son idénticas a las sensibles, excepto que aquéllas son eternas, mientras que éstas son corruptibles. Dicen, en efecto, que existe El Hombre Mismo y El Caballo Mismo y La Salud Misma, pero no añaden ninguna otra aclaración, con lo cual vienen a hacer como los que afirman que hay Dioses, pero de forma humana: [10] ni éstos hacen otra cosa que hombres eternos, ni aquéllos otras Formas que realidades sensibles eternas. Además, si se establecen las Realidades Intermedias, aparte de las Formas y de las cosas sensibles, se tendrán muchas aporías: es obvio, en efecto, que habría Líneas aparte de las 〈Líneas〉 Mismas y de las sensibles, y lo mismo [15] respecto de cada uno de los demás géneros. De modo que, al ser la astronomía una de estas 〈ciencias matemáticas〉, habrá un Firmamento además del firmamento sensible, y un Sol y una Luna, y lo mismo con todo lo demás que hay en el firmamento. Pero ¿cómo dar credibilidad a esto? Pues 〈un Firmamento tal〉 no es razonable que sea inmóvil, pero es totalmente imposible que esté en movimiento. [20] Y lo mismo ocurre con las cosas de que se ocupan la óptica y la ciencia matemática de la armonía: también, en efecto y por las mismas causas, es imposible que existan éstas aparte de las cosas sensibles. Y es que si hay Realidades Sensibles Intermedias y Sensaciones Intermedias, es obvio que habrá también Animales Intermedios entre los Animales en sí y los corruptibles. Y, además, tendríamos la aporía de determinar, entre las cosas que son, acerca de cuáles [25] han de buscarse ciencias de este tipo. En efecto, si la geometría se distingue de la geodesia[102] solamente porque ésta se ocupa de aquellas cosas que percibimos sensiblemente y aquélla de las no sensibles, es evidente que habrá otra Ciencia aparte de la medicina —y aparte de cada una de las demás— y será Intermedia entre la Medicina Misma y esta medicina de acá. Pero ¿cómo sería posible tal? Pues [30] habría también Realidades Sanas aparte de las sensibles y de Lo Sano Mismo. Añádase, por lo demás, que ni siquiera es verdad que la geodesia se ocupa de magnitudes sensibles y corruptibles: en efecto, aquélla se corrompería al corromperse éstas. Pero tampoco la astronomía se ocuparía de las magnitudes sensibles ni acerca de este firmamento sensible. En efecto, ni las líneas sensibles son como dice el [35] geómetra (ninguna recta o curva de las sensibles es tal: la circunferencia [998a] no toca a la tangente en un punto, sino como Protágoras decía tratando de refutar a los geómetras), ni los movimientos y revoluciones del firmamento son como los que explica la astronomía, ni los [5] puntos[103] tienen la misma naturaleza que los astros.

Por otra parte, los hay que sostienen que las Realidades que se consideran Intermedias entre las Formas y las cosas sensibles existen, pero no fuera de las cosas sensibles sino en ellas. Recorrer todos los imposibles en que incurren éstos requeriría una exposición más amplia, [10] pero baste con considerar lo siguiente. No es razonable, desde luego, que existan de tal modo solamente las Realidades Intermedias, sino que, obviamente, también las Formas podrían existir en las cosas sensibles (unas y otras caen,

en efecto, bajo el mismo razonamiento); además, sería necesario que hubiera dos sólidos en el mismo lugar, y que no fueran inmóviles, puesto que existirían en las cosas [15] sensibles sometidas a movimiento. En suma, ¿para qué sostener que existen tales Realidades pero que existen en las cosas sensibles? Ocurrirán, en efecto, los mismos absurdos que hemos señalado: habrá un Firmamento aparte del firmamento, sólo que no separado de él, sino en el mismo lugar. Lo cual es más imposible aún.

3

〈*Desarrollo de las aporías sexta y séptima*〉[104]

[20] Ciertamente, plantea mucha aporía qué posición ha de adoptarse en torno a estas cuestiones para alcanzar la verdad, 〈VI〉 y en torno a los principios, si ha de suponerse que son principios y elementos los géneros o si lo son, más bien, los constitutivos intrínsecos primeros a partir de los cuales cada cosa es:[105] así, de la voz parecen ser elementos y principios los constitutivos primeros a partir de los cuales se componen las [25] voces, y no el universal «voz»; y decimos que son elementos de las demostraciones geométricas aquellas proposiciones cuyas demostraciones están contenidas en las demostraciones de las demás (de todas o de la mayoría); y tanto los que afirman que los elementos son más de uno como los que afirman que es uno, dicen que son principios de los cuerpos aquéllos a partir de los cuales éstos se componen y constituyen: [30] así, Empédocles dice que son elementos el fuego, el agua y los que acompañan a éstos, en la medida en que a partir de ellos —como constitutivos intrínsecos— existen las cosas que son, pero no dice que [998b] sean 〈elementos〉 en cuanto géneros de las cosas que son. Además, si se quiere conocer la naturaleza de las demás cosas, por ejemplo, una cama, se conocerá la naturaleza de ésta cuando 〈se conoce〉 de qué partes está constituida y cómo están ensambladas. De estos argumentos resultaría, ciertamente, que no son principios los géneros de las cosas que son.

Pero, por otra parte, si conocemos cada cosa por medio de las definiciones, y los géneros son principios de las definiciones, necesariamente [5] también los géneros serán principios de las cosas definidas. Y si alcanzar la ciencia de las cosas que son, consiste en alcanzar la ciencia de las especies según las cuales se denominan las cosas que son, los géneros son, ciertamente, principios de las especies. Y también algunos de los que consideran «lo Uno» o «lo que es» o «lo Grande y lo Pequeño» [10] como elementos de las cosas que son, los utilizan como géneros.

Pero no es posible tampoco hablar de «principios» en ambos sentidos. Pues el enunciado de la entidad es único y, sin embargo, la definición por géneros es distinta de la que enumera los constitutivos intrínsecos.

〈VII〉 Además y suponiendo que los géneros fueran principios en grado sumo ¿han de considerarse principios los géneros primeros, o los últimos que se predican de los individuos?[106] También esto tiene [15] su dificultad. En efecto, si siempre los universales

son principios en mayor grado, es evidente que lo serán los géneros más elevados, ya que éstos se predican de todos. Y habrá tantos principios de las cosas que son, cuantos géneros primeros, de modo que «lo que es» y [15] lo «uno» serán principios y entidades. Éstos, en efecto, se predican máximamente de todas las cosas que son. Pero, sin embargo, no es posible que «uno» y «lo que es» sean géneros de las cosas que son. En efecto, de una parte, es necesario que las diferencias de cada género *sean* y que cada una de ellas sea *una*; pero, de otra parte, ni las especies del género ni el género sin sus especies pueden predicarse de las diferencias propias, de modo que si «uno» o «lo que es» fueran géneros, [20] ninguna diferencia sería *una* ni algo que *es*.[107] Y si no son géneros, tampoco serán principios, supuesto que los géneros son principios.

[30] Además, también los ⟨universales⟩ intermedios tomados con sus diferencias —hasta llegar a las ⟨especies⟩ indivisibles—[108] serán géneros. (Algunos parecen serlo, otros no.) A lo que hay que añadir que las diferencias serán también principios en mayor medida aún que los géneros. Pero si también éstas son principios, los principios vienen a [999a] ser infinitos, por así decirlo, y más aún si se establece como principio el género primero. Pero si lo «uno» es principial en mayor medida, y uno es lo indivisible, y todo lo indivisible es tal o según la cantidad o según la especie, y si lo indivisible según la especie es anterior y, de otra parte, los géneros son divisibles en especies, con más razón sería [5] *una* la ⟨especie⟩ última que se predica de los individuos. En efecto, «hombre» no es un género de los hombres individuales.

Además, en aquellas cosas en que se da lo anterior y posterior, no es posible que el universal que las abarca sea algo aparte de ellas. (Por ejemplo, si el dos es el primero de los números,[109] no habrá un género «número» aparte de las especies de los números. E igualmente, tampoco [10] un género «figura» aparte de las especies de las figuras. Y si no los hay en estos casos, menos aún habrá géneros de las demás cosas aparte de sus especies: de aquéllos, en efecto, es de los que se piensa, sobre todo, que hay géneros.) En los individuos, sin embargo, no se dan lo anterior y lo posterior. Además, donde se dan lo mejor y lo peor, siempre lo mejor es anterior: conque tampoco de estas cosas habrá género. De todas [15] estas razones parece resultar que las ⟨especies⟩ que se predican de los individuos son principios con más razón que los géneros.

Pero, a su vez, cómo han de entenderse estos principios, no es fácil decirlo. En efecto, por una parte, el principio y la causa ha de darse aparte de las cosas de que es principio, y ha de poder existir separado de ellas. Pero, de otra parte, ¿por qué suponer que hay algo tal aparte de los individuos, a no ser porque se predica universalmente [20] y de todos? Pero si la razón es ésta, habrá de afirmarse que cuanto más universal, más principio. Con lo cual, los primeros géneros serían principios.

4

⟨*Desarrollo de las aporías octava, novena, décima y undécima*⟩[110]

⟨VIII⟩ Hay una aporía relacionada con éstas, la más difícil de todas y la que es más necesario considerar, de la cual trataremos ahora.[111] Y es que, si [25] no existe algo aparte de los individuos y los individuos son infinitos, ¿cómo es posible alcanzar ciencia de las cosas infinitas? En efecto, conocemos todas las cosas en la medida en que se da algo que es uno, idéntico y universal. Pero si esto es así necesariamente y ha de haber algo aparte de los individuos, sería necesario que, aparte de los individuos, [30] existieran los géneros, bien los últimos, bien los primeros. Sin embargo, al desarrollar la aporía, hemos argumentado hace un momento[112] que esto es imposible.

Además, si existe algo aparte del compuesto concreto,[113] sobre todo cuando se predica algo de la materia, ¿habrá ese algo, si lo hay, aparte de todas las cosas, o lo habrá aparte de algunas, pero no aparte de otras, o aparte de ninguna? Y es que si nada hay aparte de los individuos, [999b] nada habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles, y no habrá ciencia de nada, a no ser que se llame ciencia a la sensación. Pero, además, tampoco habrá nada eterno ni inmóvil (pues las cosas sensibles, todas, se corrompen y están en movimiento). Y, por [5] otra parte, si nada hay eterno, tampoco es posible que haya generación. En efecto, necesariamente es algo lo que se genera y aquello a partir de lo cual se genera, y el último de éstos es ingenerado, si es que ha de pararse en algún punto, y no es posible la generación a partir de lo que no es. Además, puesto que hay generación y movimiento, necesariamente [10] han de tener límite. (Y es que ningún movimiento es infinito, sino que todos tienen fin, y no es posible que se genere lo que no puede llegar a estar generado; y por su parte, lo generado existe tan pronto como se generó.) Además, si la materia es ⟨eterna⟩ por ser ingenerada,[114] mucho más razonable aún es que ⟨lo⟩ sea la entidad a [15] que aquélla llega en la generación. Y si no lo son ni ésta ni aquélla, nada existirá en absoluto; pero si esto es imposible, necesariamente habrá algo fuera del compuesto concreto: la forma, la forma específica.[115] Ahora bien, si se da esto por establecido, surge la aporía de sobre qué cosas se establecerá y sobre qué cosas no. Que no es posible establecerlo sobre todas las cosas, es evidente. Desde luego, no estableceríamos que hay casa alguna fuera de las casas individuales.[116] Además, ¿cómo [20] sería una la entidad de todos, por ejemplo, de los hombres? Esto es absurdo ya que todas las cosas son una cuando su entidad es una. ¿Son, entonces, muchas y diferentes? Pero esto también es absurdo. Y además, ¿cómo la materia llega a ser cada una de estas cosas y el compuesto es estas dos cosas?

⟨IX⟩ Además, cabe plantearse también esta aporía respecto de los [25] principios.[117] De una parte, si son uno específicamente, nada será numéricamente uno, ni siquiera Lo Uno Mismo y Lo que es ⟨Mismo⟩. ¿Y cómo será posible el conocimiento si no hay algo que, siendo uno, abarque todas las cosas? De otra parte, si cada uno de los principios es numéricamente uno, y no son diversos los de cosas diversas como ocurre con las cosas sensibles (por ejemplo: de esta sílaba que es la [30] misma específicamente, sus principios son también los mismos específicamente, pero numéricamente son distintos); si, pues, no es así, sino que los principios de las cosas que son constituyen algo numéricamente uno, no existirá ninguna otra cosa aparte de los elementos. En efecto, no

hay diferencia alguna entre decir «numéricamente uno» y decir «individuo»: desde luego, la expresión ‘individuo’ la usamos en el sentido de «numéricamente uno», mientras que llamamos «universal» a lo que abarca a éstos. Del mismo modo que si los sonidos [1000a] elementales fueran numéricamente delimitados, necesariamente las letras, todas, serían tantas cuantos fueran los sonidos elementales, al no haber dos idénticas ni haberlas en número superior 〈al de los sonidos elementales〉.[118]

〈x〉 Una aporía, no menor que ninguna otra, ha sido pasada por [5] alto por los contemporáneos y por los predecesores: los principios de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles ¿son los mismos o son otros?[119] En efecto, si son los mismos, ¿cómo, y por qué causa, unas cosas son corruptibles y otras incorruptibles? Ciertamente, los que siguen a Hesíodo, y los teólogos todos, tuvieron solamente en cuenta lo que les resultaba verosímil a ellos mismos, pero no se preocuparon [10] de nosotros. (Pues tras establecer que los principios son dioses y que de dioses proceden las generaciones, afirman que son mortales aquellos que no han probado el néctar y la ambrosía: evidentemente, utilizaban estas palabras como quien conoce bien su significado. Sin embargo, lo que dijeron acerca de la introducción misma de estas causas [15] supera nuestra comprensión: pues si tomaron tales bebidas por placer, el néctar y la ambrosía no pueden, en absoluto, ser causas de su ser; pero si son causas de su ser, ¿cómo podían ser inmortales si necesitan alimentarse?)

Pero no merece la pena examinar con detenimiento las especulaciones de carácter mítico. Sí que conviene, por el contrario, informarse [20] de los que acompañan sus doctrinas con demostraciones preguntándoles por qué, de entre las cosas que son, las unas son eternas por naturaleza, mientras que las otras se corrompen, si proceden de los mismos principios. Pero puesto que ni dicen la causa ni es razonable que así sea, es evidente que sus principios y causas no pueden [25] ser los mismos. Y que, incluso, Empédocles, de quien cabría pensar que es muy coherente consigo mismo en su doctrina, también él sufrió el mismo error. De una parte, en efecto, establece cierto principio, el Odio, como causa de la corrupción; pero, de otra parte, no parece menos cierto que el Odio es también causa de generación, excepto para lo Uno, puesto que todas las demás cosas —excepto Dios— proceden de él. Ciertamente dice

> De los cuales 〈elementos〉 nacieron cuantas cosas eran, y cuantas son,
> [30] árboles, hombres y mujeres,
> bestias, aves y peces que se alimentan del agua
> y también dioses de larga existencia.[120]

Pero incluso dejando aparte estas expresiones, es evidente lo que decimos. [1000b] Pues si el Odio no estuviera en las cosas, todas serían una, como dice. Pero cuando todas estaban reunidas, entonces

> surgió finalmente el Odio.[121]

Y por eso le sucede que el dios máximamente feliz es menos inteligente [5] que las

demás cosas: carece, en efecto, de Odio, siendo que lo semejante se conoce con lo semejante. Dice:

> Vemos la tierra con la tierra, el agua con el agua,
> el divino éter con el éter, con el fuego el fuego destructor,
> la Amistad con la Amistad y el Odio, en fin, con el dañino Odio.[122]

Pero volviendo al punto de partida de nuestra exposición, es ciertamente claro que le sucede que el Odio no es causa de la corrupción en mayor grado que lo es del ser; del mismo modo, tampoco la Amistad [10] lo es del ser, ya que al reunir las cosas en una, destruye todas las demás. Y, al mismo tiempo, no expone causa alguna del cambio mismo, excepto que así sucede naturalmente:

> Cuando el poderoso Odio se desarrolló en sus miembros,
> se alzó al poder, cumplido el tiempo [15]
> concedido a ambos alternativamente por un ancho juramento.[123]

como que el cambio es algo necesario. Pero no expone claramente causa alguna de esta necesidad. No obstante, él es el único que se expresa con coherencia en lo siguiente: de las cosas que son, no hace que unas sean corruptibles y otras no, sino corruptibles todas, excepto los elementos. [20] Pero la aporía que ahora estamos exponiendo es por qué unas cosas son corruptibles y otras no, si proceden de los mismos principios.

Quede dicho todo lo anterior respecto de que no es posible que los principios sean los mismos. Pero si se trata de principios distintos, entonces surge una aporía: si son incorruptibles o corruptibles. Desde luego, si son corruptibles, evidentemente es necesario que provengan [25] de algo (puesto que todas las cosas se descomponen en los elementos de que provienen) y, por tanto, viene a suceder que hay otros principios anteriores a los principios. Pero esto es imposible, tanto si 〈la serie〉 se detiene en algún punto como si continúa al infinito. Además, ¿cómo existirán las cosas corruptibles, una vez destruidos los principios? Pero si son incorruptibles, ¿por qué, siendo incorruptibles, de unos surgen [30] cosas corruptibles, mientras que de otros surgen cosas incorruptibles? Esto no es, desde luego, razonable: más bien, o es imposible o necesita mucha argumentación. Además, ningún filósofo ha pretendido que los principios sean distintos, sino que afirman que son los mismos para todas las cosas, si bien apenas hincan el diente al primer problema suscitado [1001a] en la aporía, como teniéndolo por algo de menor importancia.

〈XI〉 El problema[124] cuya consideración es no sólo la más difícil sino también la más necesaria para conocer la verdad es éste: si «lo que es» [5] y lo «uno» son entidades de las cosas que son, y si cada uno de ellos son «lo uno» y «lo que es», sin ser otra cosa, o si, por el contrario, hay que indagar qué son «lo que es» y «lo uno» porque tienen otra naturaleza como sustrato. Unos opinan que se trata de lo primero y otros que se trata de esto último.

[10] Ciertamente, Platón y los Pitagóricos dicen que «lo que es» y lo «uno» no son

otra cosa,[125] sino que su naturaleza consiste en ser esto, como que su entidad consiste mismamente en ser uno y ser-lo que es. Pero los filósofos naturales son de otra opinión. Así, Empédocles explica qué es lo uno refiriéndolo a algo más conocido: en efecto, parece decir que es la Amistad (ésta es, ciertamente, la causa de la unidad para todas [15] las cosas). Otros dicen que el fuego. Otros dicen que es aire lo uno y lo que es, y que a partir de él existen y se han generado las cosas que son. Y de igual modo también los que proponen más de un elemento: también éstos, en efecto, tienen que afirmar necesariamente que lo «uno» y «lo que es» son tantas cosas cuantos principios dicen que hay.

[20] Ahora bien, si no se acepta que lo «uno» y «lo que es» son algún tipo de entidad, sucederá que ningún otro universal será tampoco entidad (aquéllos son, en efecto, universales en mayor grado que ningún otro, y si lo Uno Mismo y «Lo que es» Mismo no son algo aparte de los llamados individuos, mucho menos lo será ninguno de los otros [25] universales). Además, si lo «uno» no es entidad, es evidente que tampoco el número será una naturaleza separada de las cosas que son. (En efecto, el número consta de unidades y la unidad es el ser mismo de lo uno.) Pero si Lo Uno Mismo y «Lo que es» Mismo son algo, entonces necesariamente su entidad consistirá en «ser-uno» y en «ser-lo que es». En efecto, 〈de ellos〉 no se predica ningún otro universal, sino ellos de ellos mismos.

Ahora bien, si «Lo que es» Mismo y Lo Uno Mismo son algo, entonces [30] surgirán muchas dificultades respecto de cómo puede haber alguna otra cosa aparte de ellos, quiero decir, cómo pueden ser más de una las cosas que son. En efecto, lo otro de lo que es, no es. De modo que, de acuerdo con el razonamiento de Parménides, sucederá necesariamente que son una todas las cosas que son, y que eso es «lo que es». Ambas posturas, por lo demás, comportan dificultades. Y es que, tanto si «lo [1001b] uno» no es entidad como si Lo Uno Mismo es algo, resulta imposible que el número sea entidad. Si no lo es, ya quedó dicho por qué; si lo es, tendremos la misma dificultad que con «lo que es»: ¿a partir de qué habrá, aparte de Lo Uno Mismo, otra cosa que sea una? Esta otra, desde [5] luego, sería necesariamente no-una. Y, sin embargo, todas las cosas que son, o son una o son muchas, cada una de las cuales es una.

Además, si Lo Uno Mismo es indivisible, no será nada, de acuerdo con la doctrina de Zenón. (No admite, en efecto, que algo forme parte de las cosas que son, si no produce aumento ni disminución al añadirlo o sustraerlo, tomando como evidente que «lo que es» es magnitud. Y si es magnitud, es corpóreo. Lo corpóreo, desde luego, existe en todas [10] las direcciones; por el contrario, las demás cosas —como la superficie y la línea— producen aumento si se añaden de cierto modo, pero si se añaden de cierto modo, no; el punto y la unidad no lo producen en modo alguno.) Pero puesto que este autor es burdo en su modo de ver las cosas, es posible también que haya algo indivisible, de modo que, incluso en tal caso, cabe darle a él también una respuesta:[126] que al añadirlo [15] 〈a algo〉 no hará que sea de mayor tamaño, pero sí que sea más numeroso. Pero ¿cómo surgirá una magnitud a partir de un «uno» de este tipo o de una pluralidad de este tipo? Es, en efecto, como decir [20] que la línea consta de puntos. Y si se

supone, como algunos dicen, que el número se genera a partir de El Uno Mismo y de otro principio que no es uno, no resultará menos cuestionable por qué y cómo lo generado es unas veces número y otras veces magnitud, ya que lo no-uno era la Desigualdad y, por tanto, la misma naturaleza en ambos casos. Ni resulta claro tampoco cómo de lo «uno» y de ésta, o cómo de cierto número y de ésta, pueden generarse las magnitudes.

5

〈*Desarrollo de la aporía decimocuarta*〉[127]

[25] Con éstas se halla relacionada la aporía de si los números, los cuerpos, las superficies y los puntos son entidades o no.[128] Desde luego, si no lo son, se nos escapa qué es lo que es y cuáles las entidades de las cosas [30] que son. Y es que las afecciones, los movimientos, las relaciones, las disposiciones y las proporciones no parecen significar la entidad de nada (todas, en efecto, se dicen de un sujeto y ninguna de ellas significa *un esto*).[129] En cuanto a aquellas cosas que en mayor grado parecerían significar una entidad —el agua, la tierra, el fuego y el aire, a partir de los cuales se constituyen los cuerpos compuestos—, sus calores [1002a] y sus frialdades y sus afecciones de este tipo no son entidades; antes al contrario, el cuerpo afectado por ellas es lo único que permanece como algo que es y que es entidad. Pero, por otra parte, el cuerpo es menos entidad que la superficie, y ésta menos que la línea, y ésta menos [5] que la unidad y que el punto: en efecto, por ellas se define el cuerpo, y parece que pueden darse sin cuerpo mientras que el cuerpo es imposible 〈que se dé〉 sin ellas. Por eso la mayoría de la gente y los filósofos más antiguos pensaron que el cuerpo es la entidad y aquello que es, y que las demás cosas son afecciones suyas, y también, por consiguiente, que los principios de los cuerpos son los principios de [10] las cosas que son. Por el contrario, los posteriores y mejor instruidos que ellos opinaron que 〈los principios〉 son los números. Y es que, como decíamos, si éstos no son entidad, nada en absoluto será entidad, nada será algo que es. Los accidentes de aquéllos no merecen, en efecto, ser denominados «cosas que son». Ahora bien, si se conviene [15] en esto, en que las longitudes y los puntos son entidad con más razón que los cuerpos, y si no se ve, por otra parte, de qué cuerpos serían 〈entidad〉 (pues es imposible que se den en los cuerpos sensibles), entonces no habrá entidad alguna. Además, todas estas cosas parece que son divisiones de los cuerpos, lo uno según la anchura, lo otro según la profundidad, lo otro según la longitud. [20] Añádase a esto que en el sólido se halla cualquier figura del mismo modo, de manera que si la figura de Hermes no está dentro de la piedra, tampoco estará, como algo determinado,[130] el semicubo en el cubo. Y tampoco estará superficie alguna (en efecto, si estuviera en él una superficie cualquiera, también estaría la que determina el semicubo). Y el mismo razonamiento vale para la línea y para el punto y para la [25] unidad, de modo que si el cuerpo es entidad en grado sumo y más que éste lo son

aquellas cosas, y si luego resulta que aquéllas no son entidades, se nos escapa qué es lo que es y qué es la entidad de las cosas que son. Además de los señalados, ocurren también los absurdos relacionados con la generación y la corrupción. Parece, en efecto, que la entidad, cuando es ahora no habiendo sido antes, o no es después de [30] haber sido anteriormente, sufre tales transformaciones por generación y corrupción. Pero los puntos, las líneas y las superficies no pueden generarse ni corromperse, aun cuando a veces sean y a veces no. [1002b] En efecto, cuando los cuerpos se juntan o se separan, 〈las superficies〉 resultan una al juntarse y dos al separarse. De modo que cuando 〈dos cuerpos〉 se juntan, 〈las dos superficies〉 no existen, sino que quedan destruidas, y cuando 〈los dos cuerpos〉 se separan, existen las dos que antes no existían. (El punto, desde luego, no se dividió en dos, pues es indivisible); ahora bien, si se generan y destruyen, ¿a partir de qué se [5] generan? Viene a ocurrir como con el instante presente en el tiempo. En efecto, tampoco él puede generarse y destruirse y, sin embargo, parece ser siempre otro, como que no es una entidad. Lo mismo ocurre, obviamente, con los puntos, las líneas y las superficies. Y la razón [10] es, desde luego, la misma: unos y otros son, por igual, o límites o divisiones.

6

〈*Desarrollo de las aporías decimotercera y duodécima*〉[131]

En general, cabe plantear la aporía de por qué, aparte de las cosas sensibles y de las Intermedias, han de buscarse también otras realidades como, por ejemplo, las Formas que nosotros proponemos. Si es porque [15] las Realidades Matemáticas, aun cuando difieran de las cosas de acá en algún otro aspecto, no difieren en absoluto en cuanto a que hay una multiplicidad de la misma especie[132] y, por tanto, sus principios no pueden ser numéricamente limitados (al igual que los principios de todas las letras de acá no son limitados numéricamente, sino específicamente, a no ser que se tome esta sílaba o esta voz en particular, [20] cuyos principios serán limitados también numéricamente; así ocurre también con las Realidades Intermedias, ya que las de la misma especie son también, en este caso, ilimitadas), de modo que si aparte de las cosas sensibles y de las Realidades Matemáticas no existen otras como las que algunos denominan Formas, no habrá entidad que sea una numéricamente además de específicamente,[133] ni tampoco serán limitados numéricamente, sino 〈sólo〉 específicamente, los principios de las cosas que son.

Pues bien, si esto es necesariamente así, por esta misma razón habrá [25] que poner necesariamente también las Formas. Y es que quienes afirman 〈que hay Formas〉, por más que no lo digan de un modo adecuadamente articulado, esto es lo que quieren decir, y necesariamente tienen que decir esto: que cada una de las Formas es una entidad y que ninguna de ellas es accidentalmente. Ahora bien, si establecemos [30] que existen las Formas y que los principios poseen unidad numérica y no, más bien, específica, ya

hemos dicho[134] qué imposibilidades resultan necesariamente.

⟨XIII⟩ Muy próxima a estas cuestiones está la aporía de si los principios son en potencia o de algún otro modo.[135] En efecto, si son de otro modo, alguna otra cosa será anterior a los principios (ya que la potencia es anterior a aquella causa, y no es necesario que todo lo que [1003a] es en potencia llegue a ser de aquel modo); pero si los elementos son en potencia, cabe la posibilidad de que no *exista* ninguna de las cosas que son. En efecto, lo que todavía no es, puede ser, puesto que lo que no es llega a ser, pero nada de lo que no puede ser llega a ser.

⟨XII⟩ Ciertamente, es necesario insistir en estas aporías acerca de [5] los principios, y si éstos son universales, o bien como decimos que son las cosas individuales.[136] Y es que si son universales, no serán entidades. (En efecto, ninguno de los predicados comunes significa *un esto*, sino que algo es «de cierta cualidad», mientras que la entidad ⟨significa⟩ *un esto*: pero si el predicado común es *un esto* y ⟨hay que⟩ [10] ponerlo fuera ⟨de los individuos de que se predica⟩, entonces Sócrates sería muchos animales, él mismo y «hombre» y «animal», si es que cada uno ⟨de estos predicados⟩ significa un *esto* numéricamente uno.) Así pues, si los principios son universales, sucederá tal cosa. Pero si no son universales, sino como las cosas individuales, entonces no serán [15] cognoscibles (pues la ciencia, en todos los casos, es universal) y, por consiguiente, habrá otros principios —los que se prediquen universalmente— que serán anteriores a los principios, si es que ha de haber ciencia de ellos.

---

88 Este primer capítulo, introductorio respecto de todo el libro III, puede dividirse en dos partes. I) En la primera parte, Aristóteles explica el principio metodológico según el cual *toda investigación debe comenzar por hacerse cargo de los problemas o aporías a que habrá de enfrentarse* (995a24-b4). II) En la segunda parte se catalogan y exponen brevemente *hasta catorce aporías* (995b4-996a17), las cuales serán objeto de desarrollo en los restantes capítulos de este libro.

89 Resulta imposible retener adecuadamente, en la traducción, el sugerente juego de palabras a que Aristóteles recurre en esta ocasión. Aristóteles juega, coordinándolos, con los siguientes términos:

– *aporía*, lit.: «falta de salida» (traduzco con la palabra «aporía») y
  aporeîn, lit.: «estar sin salida» (que traduzco con las expresiones «encontrarse, hallarse en una situación aporética»);
– *diaporeîn*, lit.: «recorrer el callejón sin salida, buscando una salida» (traduzco con la expresión «detenerse en la aporía»). Tras percatarse del problema en que uno se halla, es necesario detenerse en él, recorriendo sus distintas vertientes y aspectos;
– *euporía*, lit.: «salida feliz, adecuada» (que traduzo como «salida feliz, adecuada»)
– y *euporeîn*, lit.: «salir bien», «encontrar la salida» (que traduzco como «encontrar la salida adecuada»).

Es necesario, pues, *a*) *catalogar* (identificar) las aporías, y además, *b*) *desarrollarlas* (deteniéndose en considerarlas minuciosamente), hasta finalmente *c*) *encontrar la salida o solución* más adecuada.

90 Referencia, seguramente, al libro I en que de modo general se planteó el problema de las causas. Como señala Alejandro, una defectuosa comprensión de esta referencia llevó a alguien a añadir esta aporía al final del libro II (*cf.* 995a19-20 y nota 87, *ad loc.*), lugar en que, señala Alejandro, *op. cit.*, 174, 25-27, «se halla sin razón alguna».

91 «Los accidentes que, por sí mismos, pertenecen a las entidades»: *tà symbebēkóta kath'hautà taîs*

ousíais. Este tipo de accidentes, los que *por sí* pertenecen a una cosa, son *las propiedades* que necesaria y universalmente le pertenecen. Esta acepción del término «accidente» aparece con frecuencia en Aristóteles. *Cf. infra*, V, 30, 1025a30-33.

92 En este capítulo se desarrollan las cinco primeras aporías catalogadas en el capítulo anterior: I) primera aporía: 996a18-b26; II) segunda aporía: 996b26-997a14; III) tercera aporía: 997a15-25; IV) quinta aporía: 997a25-34; V) cuarta aporía: 997a34-final. Obsérvese que el orden respectivo de las aporías cuarta y quinta aparece invertido en su exposición en este capítulo.

93 La primera aporía se despliega del siguiente modo *(a pesar de que sería razonable suponer que la sabiduría estudia las cuatro causas)*:

Tesis: no parece posible que una misma ciencia estudie todos los géneros de causas, ya que *a*) tales géneros no son contrarios, y *b*) no todos los géneros de causas se dan en todos los tipos de realidad: así, para las realidades inmóviles no hay ni principio del movimiento ni «para-qué» o fin (y, por tanto, si la sabiduría se ocupara de tales realidades, no caerían bajo su conocimiento estos dos tipos de causas).

Antítesis: si ciencias distintas se ocuparan de los distintos tipos de causas, ¿a cuál de ellas correspondería el título de sabiduría? En efecto, según lo establecido acerca de ésta en el libro I, tal título parece apropiado *a*) tanto para la ciencia que estudie la causa final, *b*) como para la que estudie la causa formal *(el qué-es)*, *c*) como para la que estudie la causa productora del movimiento (eficiente).

94 Entre los aspirantes al título de sabiduría (ciencia superior) no aparece el conocimiento de la materia o causa material. Desde el punto de vista aristotélico hay buenas razones para que no aparezca, entre otras, que la materia se conoce solamente *en función de la forma.* Alejandro, *op. cit.*, 187, 10-14, señala al respecto que la materia tiene exclusivamente razón de «aquello sin lo cual». Tomás de Aquino: Sti. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* [ed. de M.-R. Cathala], 3.ª ed., Turín, Maietti, 1977, 382, comenta: «pasa por alto la causa material porque ésta se relaciona de modo muy imperfecto con aquello que constituye el principio del movimiento: en efecto, el conocimiento no se cumple por lo que es en potencia, sino por lo que es en acto».

95 La segunda aporía (¿corresponde o no a una misma ciencia estudiar los principios de las demostraciones?) se despliega del siguiente modo:

Tesis: no parece posible que corresponda estudiarlos a una única ciencia, ya que *a*) los principios demostrativos *incumben a todas* las ciencias. Además *b*), en rigor, no parece que pueda haber ciencia de los principios de toda demostración.

Antítesis: si de tales principios se ocupan distintas ciencias, ¿cuál de ellas será la suprema, la sabiduría? y ¿a quién con más razón que al filósofo corresponderá el estudio de tales principios?

96 De los primeros principios demostrativos no puede haber ciencia *ni mediante definición* (ésta es innecesaria ya que «sabemos qué es cada uno de ellos»: 997a3-4), *ni mediante demostración.* Respecto de esto último argumenta seguidamente Aristóteles del siguiente modo: *a*) puesto que toda ciencia versa sobre *un género*, demostrando *sus propiedades* a partir de *principios o axiomas*, si hubiera ciencia demostrativa de los principios, unos de ellos funcionarían como axiomas y otros como *propiedades* del género en cuestión, *b*) por otra parte, como los principios demostrativos se extienden a todas las ciencias y demostraciones, *su presunto género comprendería todas las cosas* de que hay demostración, con lo cual *todas las ciencias serían una sola.* (Pueden verse, especialmente, los comentarios de Alejandro, *op. cit.*, 189, 5-90, 17, y de Bonitz, 1848-1849, 144.)

97 El sentido de esta tercera aporía es el siguiente:

Si se admite (tesis) que el estudio de los distintos tipos de entidades (sensibles y sometidas a movimiento, inteligibles e inmóviles) corresponde a distintas ciencias, ¿qué tipo de entidades estudiará la sabiduría, la ciencia suprema?

Si, por el contrario, se admite (antítesis) que el estudio de todas ellas corresponde a la misma ciencia, habrá de admitirse que todas las entidades constituyen *un único género del cual serían afecciones todas las propiedades demostrables*, con lo cual tendremos (como en la aporía anterior) que todas las cosas se reducen a una sola.

98 «Sea la misma o sea otra»: en la aporía anterior ha quedado sin decidir si el estudio de la entidad y el de los principios demostrativos primeros corresponden a la misma ciencia o a dos distintas.

99 La quinta aporía se plantea del siguiente modo:

Si se admite (tesis) que el estudio de las entidades y el de sus accidentes (propiedades) corresponden a la misma ciencia, habrá que admitir que hay demostración de la esencia, del *qué-es*; pero de la esencia no hay demostración (*cf. Analíticos segundos*, II, 3-8; también *infra*, VI, 1, 1025b14-15).

Si se admite (antítesis) que corresponden a ciencias distintas, ¿cómo sería posible que una ciencia estudiara propiedades desvinculadas de la entidad o esencia a que pertenecen?

100 No resulta difícil captar el sentido de esta cuarta aporía en cuyo despliegue Aristóteles indica las dificultades que acompañan y las consecuencias indeseables que derivan:

a) tanto de admitir (tesis) la existencia de Ideas y Realidades Matemáticas,

b) como de rechazar (antítesis) su existencia, en la medida en que tal rechazo parece dejar sin objeto a las ciencias de carácter matemático.

101 Referencia a I, 6.

102 *Geōdaisía*: la agrimensura o geometría práctica, inventada por los egipcios. En general, técnica de medir superficies o cuerpos.

103 «Los puntos»: *semeîa.* Se refiere a los puntos o «signos» utilizados en astronomía para representar los astros.

104 Este capítulo está dedicado a la exposición de dos aporías, la sexta y la séptima. I) La sexta se refiere a los principios y elementos de las cosas: ¿son éstos los géneros o, más bien, los componentes intrínsecos de cada cosa? (998a20-b14). II) La segunda de ellas se planteará a partir de la suposición de que los principios de las cosas son los géneros (998b14-999a23).

105 Los dos miembros de la aporía se despliegan del siguiente modo:

Tesis: los principios son los elementos intrínsecos de cada cosa. A favor de esta tesis se ofrecen cuatro consideraciones basadas, respectivamente, en el conocimiento propio de la gramática, de la geometría y de la filosofía natural (Empédocles), y en la producción de seres artificiales.

Antítesis: los principios son los géneros, ya que son principios de las definiciones y, por tanto, de las cosas definidas.

106 Suponiendo (dialécticamente) que los géneros sean principios, tenemos:

Tesis: los principios han de ser los géneros más elevados, puesto que son *más universales.* Contra esta tesis se ofrecen las siguientes objeciones: *a*) en tal caso lo serían los universales máximos, «lo que es» *(ón)* y «uno» *(hén)*, lo cual es imposible; *b*) lo serían también las diferencias, con lo cual los principios serían infinitos; si lo «uno» es principio, lo serán con toda la razón las especies más bajas, puesto que son indivisibles; *c*) no existen géneros fuera de las especies últimas, luego los principios serán éstas.

Antítesis: los principios son las especies últimas, las más cercanas a los individuos. A favor de la antítesis están las objeciones *b*) y *c*) suscitadas contra la tesis (999a10-16). Ahora bien, si las especies últimas son principios, con más razón lo serán los géneros, puesto que son más universales (999a19-24), con lo cual se recae en la tesis.

107 Dada su máxima universalidad, «lo que es» *(ón)* y «uno» *(hén)* no pueden ser géneros, ya que se predican de todo, incluidas sus propias diferencias (que habrían de *ser* y de ser algo *uno*). Ahora bien, el género no se predica de sus diferencias (*cf. Tópicos*, VI, 6, 144a31-b3). La afirmación del carácter no genérico, *transgenérico*, de ambas nociones constituye una tesis fundamental de la ontología aristotélica.

108 «Hasta llegar a las especies indivisibles»: *méchri tôn atómōn*. Sigo a Alejandro, *op. cit.*, 207, 29-30, según el cual esta expresión se refiere a las especies últimas, pues «éstas no se dividen ya por diferencias». (Así, también, Tricot y Reale en sus traducciones.) No obstante, cabe referirlo también a los individuos.

109 Puesto que 'número' significa para los griegos «pluralidad», el uno no se considera número, sino principio o «medida» del número. El primer número es el dos. (*Cf.*, por ejemplo, *infra*, XIV, 1, 1088a4-8.)

110 El tratamiento de las cuatro aporías desarrolladas en este capítulo abarca: I) aporía octava, 994a24-b24; II) aporía novena, 999b24-1000a4; III) aporía décima, 1000a5-1001a2; IV) aporía undécima, 1001a2-b25.

111 El desarrollo de la aporía procede del siguiente modo:

Tesis: ha de haber realidades aparte de los individuos concretos, ya que si no las hubiera, la ciencia sería imposible.

Antítesis: no puede haberlas, ya que los géneros no pueden existir fuera de los individuos.

Vuelta a la tesis: al menos en algunos casos ha de existir algo aparte de los individuos sensibles, pues en caso contrario *a*) no habría nada inteligible y, por tanto, no habría ciencia, y *b*) no habría nada inengendrado y eterno y, por tanto, no habría generación. Ingeneradas son la materia última, y la forma.

112 *Cf.* la aporía anterior, especialmente 991a14-23.

113 «El compuesto concreto»: *sýnolon.* Se refiere al individuo *sensible* compuesto de materia y forma. (*Cf.* Alejandro, *op. cit.*, 211, 20-27.)

114 «Si la materia es 〈eterna〉 por ser ingenerada»: *eíper hē hýlē ésti dià tò agénē tos eînai.* Al traducir de este modo sigo la interpretación de Alejandro, *op. cit.*, 214, 25; 215, 13. Acogiéndose a esta línea de interpretación, Christ conjetura: *estìn aídios*, etc. Por su parte, Ross, 1948, I, 241, interpreta: «si la materia tiene existencia 〈*fuera de los individuos*〉 por ser inengendrada…». A Ross sigue Tricot, 1962, I, 147, traducción y nota 2.

Según Aristóteles, lo que se genera es el compuesto concreto *(sýnolon)* de materia y forma, pero no éstas.

115 «La forma, la forma específica»: *tḕn morphḕn kaí tò eîdos.* El *kaí* es explicativo.

116 *Cf. supra*, I, 9, 991b6-7.

117 En esta novena aporía Aristóteles extiende a los principios el problema planteado cinco líneas atrás (99b20-24) respecto de la unidad de la forma, de la entidad (*cf.* Alejandro, *op. cit.*, 216, 14-19, y Fonseca, *op. cit.*, I, 601, *expl. ad loc.*). Téngase en cuenta que la aporía se plantea *sobre la base de una disyunción exclusiva*: ¿poseen los principios unidad específica, o bien unidad numérica, pero no ambas?

Tesis: si los principios poseen (solamente) unidad específica, entonces *a*) nada que derive de ellos poseerá unidad numérica, puesto que ellos no la poseen (ni siquiera El Uno Mismo, en sí, de los Platónicos), y *b*) no habrá ciencia, al carecer de unidad su objeto.

Antítesis: si la unidad de los principios es (exclusivamente) numérica, el número de las cosas derivadas de ellos no rebasará el número de los principios mismos.

118 Es decir, las letras que podríamos utilizar para escribir palabras serían solamente veintinueve, ya que ninguna letra del alfabeto podría repetirse.

119 El desarrollo de esta décima aporía —¿son los mismos los principios de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles?— no plantea dificultad alguna de comprensión:

Tesis: si son los mismos, ¿por qué unas son corruptibles y otras incorruptibles?

Antítesis: si no son los mismos, habrá de preguntarse ulteriormente si los principios *de las cosas corruptibles* son, a su vez, corruptibles o incorruptibles: *a*) si son corruptibles, ocurrirá que tales principios *provendrán de otros principios*, y además, al destruirse ellos, se destruirá cuanto procede de ellos; *b*) si son incorruptibles, volveremos a parar al problema planteado en la tesis: ¿por qué de ciertos principios incorruptibles proceden cosas incorruptibles, mientras que de otros igualmente incorruptibles proceden cosas corruptibles?

120 Frag. 21, 9-12 (Diels-Kranz, I, 320, 4-6).

121 Frag. 36 (Diels-Kranz, I, 328, 8).

122 Frag. 109 (Diels-Kranz, I, 351, 20-22).

123 Frag. 30 (Diels-Kranz, I, 325, 10-12).

124 La undécima aporía plantea el problema de si «uno» *(hén)* y «lo que es» *(ón)* son entidades subsistentes, o bien se trata meramente de atributos de otras cosas subsistentes, las cuales *son* y son *algo uno.* Se desarrolla del siguiente modo:

Tesis: si no son entidades subsistentes, entonces *a*) mucho menos lo serán los demás universales, y *b*) tampoco el número podrá ser tal (es decir, subsistente), contra las pretensiones platónicas, fundamentalmente.

Antítesis: Si, por el contrario y conforme a las pretensiones platónicas, «Uno» y «Lo que es» son entidades subsistentes, entonces *a*) no podrá ser o existir nada fuera de «lo que es», *b*) ni tampoco podrá haber nada *que sea uno* fuera de lo «Uno» mismo.

125 «Si ⟨cada uno de ellos⟩ son "lo uno" y "lo que es", *sin ser otra cosa*»: *ouk héteron ti òn tò mèn hèn tò dè ón estin* (1001a6-7). «(Platón y los Pitagóricos dicen que) "lo que es" y "lo uno" *no son otra cosa*»: *ouk héteron ti tò òn oudè tò hèn* (1001a10-11). Las fórmulas «(ser algo) siendo otra cosa» y «(ser algo) no siendo otra cosa» son utilizadas por Aristóteles para caracterizar, respectivamente, los atributos o determinaciones accidentales de un sujeto y la esencia que constituye el ser mismo del sujeto. Así, una pared es blanca, *siendo otra cosa* (a saber, pared), o bien, según los filósofos naturales (en la versión ofrecida por Aristóteles en el texto), el principio es uno, *siendo otra cosa* (a saber, fuego, o aire, etc.). Por el contrario, un hombre es hombre *sin ser otra cosa*, ya que su ser consiste en ser-hombre: de igual modo, si existe Lo Uno Mismo, si lo Uno es subsistente, será uno *sin ser otra cosa*, ya que su ser consistirá precisamente en ser-uno, en la unidad misma (*infra*, 1001a27).

126 «Incluso en tal caso, cabe darle a él también una respuesta»: *kaì hoútōs kaì pròs ekeînon tin'ápologían échein.* Aunque Ross, 1948, I, 246, opina que no hay manera de sacar partido a esta frase (a la expresión *kaì... kaì*) y por ello suprime las palabras *kaì hoútōs*, creo que cabe entenderla perfectamente: *incluso* en el supuesto de Zenón («no existe aquello que, al ser añadido o sustraído, no produce aumento y disminución»), cabe también defender que existe lo indivisible ya que, si no produce aumento en el tamaño, sí que lo produce en el número.

Ya Fonseca, *op. cit.*, I, 618, *expl. ad loc.*, encontró difícil el texto y propuso *óntōs* en sustitución de *hoútōs*, traduciendo: «hinc efficitur, ut et *re vera*, et *ad illum* responsio aliqua adhiberi possit». De no mantener el texto, ésta me parece la alteración más razonable.

127 En esta decimocuarta aporía se plantea el problema de si la entidad de las cosas consiste en sus *determinaciones matemáticas*, *geométricas.* Aun cuando al enunciarla, en las dos primeras líneas del capítulo, se hable escuetamente de «números, cuerpos, superficies y puntos», han de incluirse, obviamente, las líneas y ha de entenderse que se trata de los *cuerpos geométricos*, no de los cuerpos físicos.

128 La aporía se desarrolla del siguiente modo:

Tesis: si las determinaciones geométricas *no son entidades*, no se ve cuál podría ser la entidad de las cosas: *a*) no, desde luego, las afecciones de los cuerpos, ya que necesitan de un sujeto en el que se dan y del que se predican; *b*) pero tampoco los cuerpos, aunque parecen ser entidades con más razón que sus afecciones, ya que son menos entidad que las superficies, éstas menos que las líneas, y las líneas menos que los puntos.

Antítesis: si las determinaciones geométricas *son entidades*, nos encontramos con las siguientes dificultades: *a*) si no logramos ver de qué tipo de cuerpos pueden ser entidades, no habrá entidad alguna; *b*) parecen ser, más que entidades, *divisiones* potenciales de los cuerpos; *c*) se hallan en éstos *sólo potencialmente*; *d*) no vienen a ser y dejan de ser por generación y corrupción, como ocurre en el caso de las entidades, de las sustancias.

129 *Tóde ti*: «un esto», literalmente, algo que puede señalarse, mostrarse, es decir, una realidad que reúne las características de ser *a*) un *individuo subsistente* y *b*) *determinado* en su *qué-es.* Ser «un esto» es el rasgo fundamental de la entidad u *ousía.* (*Cf.* más abajo, 1003a9 y, especialmente, VII, 1, y 3, 1029a27-28.)

130 *Hôs aphōrisménon*: «como algo determinado», es decir, actualizado, en acto. (*Cf.* Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlín, 1870, 129a30.) *Todas* las figuras, líneas, etc. se hallan «del mismo modo» (lín. 20), es decir, se hallan potencialmente en cualquier cuerpo, en cuanto divisiones o delimitaciones *posibles o potenciales* del mismo.

131 «En este capítulo comienza Aristóteles planteando, como aporía, las razones que conducen a los platónicos a afirmar la existencia de las Formas, además de las cosas sensibles y de las Realidades (intermedias) Matemáticas (1002b12-32). A continuación desarrolla las aporías decimotercera (1002b32-1003a5) y duodécima (1003a5-final).

132 Sobre las realidades matemáticas como «intermedias», *cf. supra*, I, 6, 987b14-18 y nota 35 *ad loc.*

133 «Además de específicamente»: *kaì eídei.* Mantengo esta lectura con los manuscritos frente a la conjetura *all'eídei*, proveniente de Alejandro, *op. cit.*, 273, 26-28, y aceptada por Ross. (Jaeger, por su parte, prefiere suprimir estas palabras.)

134 *Supra*, 4, 997b27-1000a4 (aporía novena).

135 Decimotercera aporía: *¿los principios son en potencia o en acto?*

Tesis: si existen en acto, habrá algo anterior a ellos, ya que la potencia es anterior a la causa en acto.

Antítesis: si existen en potencia, podría no existir nada.

136 Duodécima aporía: *¿los principios son universales o son realidades singulares?*

Tesis: si son universales, no pueden ser entidades, puesto que los predicados universales no significan «un esto».

Antítesis: si son particulares, no podrá haber conocimiento científico de ellos.

LIBRO CUARTO (Γ)

1

⟨La ciencia de lo que es en tanto que algo es⟩[137]

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras ⟨ciencias⟩, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes[138] de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas. [25]

Y puesto que buscamos[139] los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma. Y, ciertamente, si también buscaban estos principios quienes buscaban los elementos de las cosas que son, también los elementos tenían que ser necesariamente elementos de lo que es, no [30] accidentalmente, sino en tanto que algo que es. De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es.

2

⟨La entidad. La unidad y sus clases. Los contrarios⟩[140]

La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia,[141] [35] sino que, al igual que 'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud —de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, [1003b] de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello— y 'médico' ⟨se dice⟩ en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen [5] de modo semejante a éstas, así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas ⟨se dice que son⟩ por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos [10] que es «algo que no es». Así pues, del mismo modo que de todas las cosas sanas se ocupa una sola ciencia, igualmente ocurre esto en los demás casos. Corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza: y es que éstas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto [15] que

cosas que son, corresponde también a una sola ⟨ciencia⟩.

Ahora bien, en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero,[142] es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación ⟨correspondiente⟩. Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades.

Por otra parte, a todo género que es uno le corresponde una sensación y también ⟨una⟩ ciencia: así, la gramática, siendo una, estudia todas las voces. Por consiguiente, también a una ciencia genéricamente [20] una le corresponde estudiar las especies de lo que es, en tanto que algo que es, así como a las especies ⟨de tal ciencia⟩ les corresponde ⟨estudiar cada una de⟩ las especies ⟨de lo que es⟩.[143]

'Lo que es' y 'uno' son lo mismo y una naturaleza en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre «causa» y «principio», pero no porque se expresen por medio de un único enunciado (por [25] lo demás, nada importaría tampoco si los consideráramos de tal modo: ⟨resultaría⟩ incluso, más a nuestro favor): en efecto, '*un* hombre, alguien *que es* hombre' y 'hombre' significan lo mismo, y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión 'un hombre' y '*uno que es* hombre' (es evidente que no se dan separados ni al generarse ni al destruirse); y [30] lo mismo en el caso de 'uno'. Conque es evidente que el añadido expresa lo mismo en ambos casos, y que lo uno no es algo diverso de lo que es. Además, la entidad de cada cosa es *una* no accidentalmente, del mismo modo que es también «algo que *es*». Por consiguiente, hay tantas especies de «lo que es» cuantas hay de lo «uno», y estudiar el *qué-es* de éstas [35] —quiero decir, por ejemplo, de «lo mismo», «lo semejante» y otras cosas de este tipo— corresponde a una ciencia que es genéricamente la [1004a] misma. Y prácticamente todos los contrarios se reducen a este principio: esto lo hemos estudiado en la *Selección de los contrarios.*[144]

Y cuantas ⟨clases de⟩ entidades hay, tantas partes tiene la filosofía. Conque, entre éstas, habrá necesariamente una primera y una segunda.[145] [5] En efecto, «lo que es» y «lo uno» se dan inmediatamente divididos en géneros, y de ahí que las ciencias acompañen también ⟨en su división⟩ a éstos. Y es que el filósofo es como el denominado matemático, pues también ésta tiene partes, y en las matemáticas hay una ciencia que es primera y otra que es segunda y otras, a continuación, en serie.[146]

Pero puesto que el estudio de los opuestos corresponde a una sola ⟨ciencia⟩, y puesto que a la Unidad se opone la Pluralidad (el estudio [10] de la negación y de la privación corresponde a una sola ⟨ciencia⟩, ya que en uno y otro caso se estudia la unidad de la cual son negación y privación; pues o bien decimos de modo absoluto que aquella ⟨unidad⟩ no se da, o bien ⟨decimos que no se da⟩ en cierto género; en el segundo caso, a la unidad en cuestión se le añade no sólo lo expresado en la negación, sino también la diferencia: en efecto, la negación es su ausencia, mientras que en la privación interviene cierta naturaleza que [15] funciona como sujeto del cual se afirma la privación)… [puesto que a la Unidad se opone la Pluralidad], hay que concluir que a la mencionada ciencia le corresponde esclarecer los opuestos de las nociones mencionadas, es decir, *lo diverso*, *lo desemejante*, *lo desigual*, así como todos los que se dicen

〈opuestos〉, ya según estas oposiciones, ya según la Multiplicidad y la Unidad. De ellas forma parte también la contrariedad, ya que [20] la contrariedad es un tipo de diferencia y la diferencia es diversidad.

Por consiguiente y puesto que 'uno' se dice en muchos sentidos, también estos términos se dirán en muchos sentidos, no obstante lo cual corresponde a una sola 〈ciencia〉 esclarecerlos todos ellos. En efecto, correspondería a diversas ciencias estudiarlos si sus distintas nociones no fueran convergentes ni según un solo significado ni en relación con una sola cosa, pero no porque se digan en muchos sentidos. Y puesto que todas las [25] cosas convergen en relación con lo que es primero (por ejemplo, todo lo que se denomina uno en relación con lo «uno» en su sentido primero; y digamos que otro tanto ocurre con lo «mismo», lo «diverso» y los contrarios), hay que concluir que, una vez analizados los varios sentidos en que cada término se dice, tendrá que explicarse de qué modo cada uno de los sentidos se relaciona con lo que es primero en cada caso de predicación. Y es que unas cosas recibirán su denominación por poseer esto, otras por producirlo y otras según otros modos semejantes. [30]

Es, ciertamente, evidente [como se dice en la *Discusión de las aporías*][147] que la explicación de estas nociones y la de la entidad corresponde a una 〈sola ciencia〉 (ésta era una de las aporías planteadas), y que corresponde al filósofo poder estudiar todo esto. En efecto, si no corresponde al filósofo [1004b] ¿quién será el que examine si «Sócrates» y «Sócrates sentado» son lo mismo, o si una cosa tiene un solo contrario, o qué es «contrario» y en cuántos sentidos se dice? E igualmente acerca de las demás cosas de este tipo. Así pues, dado que todas estas cosas son, por sí mismas, afecciones de lo uno en tanto que uno, y de lo que es en tanto que algo que es, y no [5] en tanto que números, líneas o fuego, es evidente que corresponde a esta ciencia esclarecer el *qué-es* y los accidentes de las mismas. Y los que se dedican a examinar estas cuestiones yerran, pero no porque no estén filosofando, sino porque la entidad es anterior y nada dicen acerca de ella; [10] pues así como hay afecciones propias del número en tanto que número —por ejemplo: imparidad, paridad, conmensurabilidad, igualdad, exceso, defecto— que pertenecen a los números tanto por sí mismos como en virtud de sus relaciones recíprocas (e igualmente 〈otras pertenecen〉 a lo sólido, a lo inmóvil, a lo sometido a movimiento, bien sea ingrávido, [15] bien sea pesado), así también lo que es, en tanto que algo que es, posee ciertas propiedades, y éstas son aquellas cuya verdad corresponde al filósofo examinar. Y prueba de ello es que los dialécticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto que el filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de [20] todas las cosas —y «lo que es» constituye lo común a todas las cosas— y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero 〈ésta〉 se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y [25] es que la Dialéctica es tentativa y refutadora[148] sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es.

Además, la segunda columna de los contrarios es privación y todos ellos se reducen

a Lo que es y *Lo que no es*, *Unidad* y *Pluralidad*, por ejemplo, el Reposo pertenece a la Unidad y el Movimiento a la Pluralidad. Por otra parte, prácticamente todos están de acuerdo en que las cosas que son [30] y la entidad se componen de contrarios. Todos, ciertamente, explican los principios como contrarios: unos, Par - Impar; otros, Caliente - Frío; otros, Límite - Ilimitado; otros, Amistad - Odio. Y también todos los demás 〈contrarios〉 parecen reducirse a la Unidad y la Multiplicidad (la reducción [1005a] la tenemos ya hecha),[149] y también los principios propuestos por los demás encajan —absolutamente todos— en estos géneros. También por esto resulta evidente que corresponde a una sola ciencia estudiar lo que es en tanto que algo que es; en efecto, todas las cosas o son contrarios o provienen de contrarios, y la Unidad y la Multiplicidad son, a su vez, los principios de los contrarios. Y estos últimos constituyen el objeto de una sola ciencia, tanto si se dicen según su significado único como si no, [5] lo que seguramente es verdad. Pero no es menos cierto que si lo «uno» se dice tal en muchos sentidos, las demás cosas se dirán tales en relación con lo «uno» en su sentido primero, e igualmente los contrarios, aunque «lo que es» y lo «uno» no sean universales ni idénticos respecto de todas las cosas 〈abarcadas por ellos〉, ni sean tampoco separados —y [10] seguramente no lo son—, sino que 〈lo abarcado por ellos〉 tiene en ciertos casos la unidad de relación a una cosa y en otros casos la unidad de una serie. Y por ello no corresponde al geómetra considerar —a no ser a modo de hipótesis— qué es «contrario» o «perfecto» o «uno» o «algo que es» o lo «mismo» o «diverso».

Así pues, es evidente que corresponde a una sola ciencia estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es; y es evidente que tal ciencia estudia no sólo [15] las entidades, sino también los atributos que a éstas pertenecen, los ya mencionados y también acerca de 〈nociones como〉 las de Anterior - Posterior, Género - Especie, Todo - Parte, y las demás de este tipo.

3

〈*El estudio de los axiomas y, en particular, del principio de no-contradicción*〉[150]

Hemos de establecer si corresponde a una o a diferentes ciencias el estudio de los 〈principios〉 llamados axiomas en las matemáticas y el estudio de la entidad. Es, desde luego, evidente que la investigación [20] acerca de aquéllos corresponde también a la misma, es decir, a la del filósofo, ya que pertenecen a todas las cosas que son y no a algún género particular con exclusión de los demás. Y, ciertamente, todos se sirven de ellos: como que son principios de lo que es, en tanto que algo es, [25] y cada género particular es algo que es; no obstante, se sirven de ellos hasta donde les resulta suficiente, es decir, hasta donde se extiende el género acerca del cual llevan a cabo sus demostraciones. Por consiguiente, y puesto que es obvio que tales principios pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son (esto, en efecto, es lo que tienen de común), su estudio corresponde también al que se ocupa en esclarecer lo que es, en tanto

que es.[151]

Por esta razón ninguno de los que examinan alguna parte de lo que es se preocupa de decir algo acerca de ellos, si son verdaderos o no; ⟨no [30] lo hacen⟩ ni el geómetra ni el aritmético, pero sí algunos físicos, y es razonable que éstos lo hagan, ya que son los únicos que han creído que investigaban acerca de la naturaleza en su totalidad, por tanto, acerca de lo que es. Pero puesto que hay alguien por encima del físico (la naturaleza, en efecto, constituye un género de lo que es), su investigación corresponderá [35] al que investigue lo universal y la entidad primera. La física es también cierto tipo de sabiduría, pero no primera. En cuanto a los intentos [1005b] de algunos por establecer de qué modo ha de asumirse la verdad, son intentos que llevan a cabo a causa de su ignorancia de los *Analíticos.* Conviene, en efecto, acercarse al estudio de estos temas teniendo ya [5] un conocimiento previo ⟨de aquéllos⟩, en vez de pretender adquirirlo cuando ya se están estudiando.

Es evidente pues, que al filósofo —es decir, al que estudia la entidad toda en cuanto tal— le corresponde también investigar acerca de los principios de los razonamientos.

Por otra parte, lo conveniente es que quien más sabe acerca de cada género sea capaz de establecer los principios más firmes del asunto de que se ocupa y, por tanto, que aquel cuyo conocimiento recae sobre las [10] cosas que son, en tanto que cosas que son, ⟨sea capaz de establecer⟩ los principios más firmes de todas las cosas.[152] Éste es el filósofo.

El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, necesariamente, el más conocido (todos se equivocan, en efecto, sobre las cosas que desconocen), y no es hipotético. No es, desde luego, una hipótesis aquel principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son. Y aquello que necesariamente ha de conocer el que conoce cualquier cosa es, a su vez, [15] algo que uno ha de poseer ya necesariamente cuando viene a conocerla. Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos.

Digamos a continuación cuál es este principio: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido* (y cuantas [20] precisiones habríamos de añadir, dense por añadidas frente a las dificultades dialécticas). Éste es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Pues no es necesario creerse también [25] las cosas que uno dice. Y es que si *no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo*[153] (añadamos también a esta proposición las precisiones habituales), y si la opinión que contradice a otra opinión [30] es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es. Quien se engañara a propósito de esto tendría, en efecto, a la vez las opiniones contrarias. Por eso, todos los que llevan a cabo demostraciones se remiten, en último término, a este convencimiento: porque, por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas.

4

⟨*Refutación de los que pretenden negar el principio de no-contradicción*⟩[154]

[35] Hay, como decíamos, algunos que afirman que lo mismo puede ser y [1006a] no ser y que es posible, además, creerlo. A esta forma de pensar recurren también muchos filósofos de la naturaleza. Por nuestra parte, acabamos de aceptar que es imposible ser y no ser a la vez y, basándonos en ello, hemos mostrado que se trata del más firme de todos los principios. [5] Algunos, por ignorancia, piden que este principio sea demostrado.

Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración), [10] y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que se considere mayormente tal.

Pero también acerca de este principio cabe una demostración refutativa de que es imposible,[155] con sólo que el que lo cuestiona diga algo. Si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir, en la medida en que no tiene ⟨nada que decir⟩. Un individuo así, en tanto que tal, sería ya como un vegetal. Por lo demás, digo que «demostrar refutativamente» es algo distinto [15] de «demostrar», ya que si uno intentara demostrarlo, se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, sería refutación y no demostración.

En relación con todos los casos de este tipo el punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es (tal proceder [20] se consideraría inmediatamente como petición de principio), sino *que diga algo que tenga significado* para sí mismo y para el otro. Esto ocurriría necesariamente con tal de que diga algo pues, en caso contrario, un individuo tal no diría realmente nada ni para sí mismo ni para el otro. Ahora bien, si accede a ello, habrá demostración, pues habrá ya algo determinado. Pero el responsable no será el que demuestra, sino [25] el que mantiene ⟨lo dicho⟩, ya que, por más que intente destruir el lenguaje significativo, sigue manteniendo el lenguaje significativo.[156] Además, quien concede esto ha concedido ya que algo es verdad independientemente de la demostración.

⟨1⟩ En primer lugar, es evidente que al menos esto es verdadero: que las palabras ‘ser’ y ‘no ser’ significan algo determinado y, por tanto, [30] no todo sería de este modo y no de este modo.[157]

Además, si ‘hombre’ tiene un solo significado, sea éste «animal bípedo». Por ‘tener un solo significado’ entiendo lo siguiente: si ‘hombre’ significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal cosa consistirá ⟨para él⟩ el ser-hombre. (Por lo demás, nada importa si se afirma que tiene más de un significado, con tal de que [1006b] éstos sean limitados: bastaría, en efecto, con poner un nombre distinto para cada uno de los

enunciados correspondientes. Quiero decir, por ejemplo, que, si no se afirma que ‘hombre’ tiene un solo significado, sino muchos, «animal bípedo» sería el enunciado de uno de ellos, y habría, además, otros muchos, pero limitados en número: bastaría [5] con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados. Y si ⟨el adversario⟩ no los pusiera, sino que afirmara que sus significados son infinitos, es evidente que no sería posible un lenguaje significativo, pues no significar algo determinado es no significar nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo. Y es que no es posible concebir [10] nada si no se concibe algo determinado, y si se puede concebir algo, cabrá poner un único nombre a tal cosa.)

Sea, pues, como se dijo al comienzo, que el nombre posee cierto significado y que su significado es uno.

En tal caso, no es posible que ‘ser hombre’ signifique aquello precisamente en que consiste «no-ser-hombre», supuesto que ‘hombre’ no [15] solamente significa *de un* sujeto, sino que su significado es *uno*.[158] (Desde luego, no consideramos lo mismo *que el significado sea uno y que se predique de un* sujeto, ya que, en tal caso, ‘músico’, ‘blanco’ y ‘hombre’ tendrían un solo significado y, por consiguiente, todas las cosas serían una sola, pues serían sinónimas.) Y no es posible que lo mismo sea y no sea, a no ser por homonimia, por ejemplo, si otros llamaran «no-hombre [20] » a lo que nosotros llamamos hombre. Pero el problema no está en si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente. Y es que si ‘hombre’ y ‘no-hombre’ no tuvieran significados distintos, es evidente que aquello en que consiste ser-hombre no sería distinto tampoco de aquello en que consiste no-ser-hombre y, por consiguiente, «ser-hombre» sería «ser-no-hombre»: serían, en efecto, una misma [25] cosa. (Ser una misma cosa significa, efectivamente, ser como «traje» y «vestido», supuesto que su enunciado es uno.) Y si son una misma cosa, ‘ser-hombre’ y ‘ser-no-hombre’ tienen un mismo significado.

Pero ya quedó mostrado que tienen significados distintos. Por consiguiente,[159] aquello de lo cual se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (pues esto era lo que significaba [30] ‘hombre’). Y si esto es necesariamente, entonces no es posible que tal individuo no sea animal bípedo. (En efecto, ‘ser necesario’ significa «no poder no ser».) Por consiguiente, no es posible que sea verdadero, a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no es hombre.

El mismo argumento, por lo demás, vale también respecto del «no-ser-hombre» [1007a]. En efecto, ‘ser hombre’ y ‘no-ser-hombre’ tienen significados distintos, si es que también los tienen ‘ser blanco’ y ‘ser hombre’, ya que aquellos términos se oponen entre sí en mayor grado, de modo que ⟨con más razón⟩ tendrán significados distintos. Y si ⟨el adversario⟩ dijera que ‘blanco’ tiene uno y el mismo significado ⟨que ‘hombre’⟩, una vez más diremos lo que anteriormente quedó dicho:[160] que todas [5] las cosas —y no solamente los opuestos— serán una sola. Ahora bien, si esto no es posible, ocurrirá lo dicho, con tal de que conteste a lo preguntado. Y si, a pesar de formularle la pregunta de un modo absoluto, añade también las negaciones ⟨en su respuesta⟩, no está

respondiendo a lo preguntado. Nada impide, en efecto, que una misma cosa sea [10] hombre y blanco y mil cosas más, a pesar de lo cual, al preguntar si es verdadera o no la afirmación de que tal cosa es hombre, habrá de contestarse con algo que tenga un solo significado, y no añadir que también es blanco y grande. Y es que es imposible enumerar los accidentes, puesto que son infinitos. Que enumere, por tanto, todos ellos o [15] ninguno. De este modo, pues, aun cuando la misma cosa sea hombre y diez mil veces no hombre, a la pregunta sobre si es hombre no se ha de contestar añadiendo que es, a la vez, también no hombre, a no ser que se vayan a añadir también en la respuesta todos los demás predicados [20] accidentales, los que es y los que no es. Pero si a pesar de todo hace tal cosa, no dialoga.

〈2〉 En general, los que dicen tal eliminan la entidad, es decir, la esencia.[161] Necesariamente, en efecto, han de afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente, y que no existe aquello precisamente en que consiste ser-hombre o ser-animal. Pues si es algo aquello precisamente en que consiste ser-hombre, no será, desde luego, ni aquello en que consiste ser-no-hombre ni aquello en que consiste no-ser-hombre [25] (en realidad, éstas son negaciones suyas). Uno solo era, en efecto, su significado y éste era *la entidad de algo*. Ahora bien, significar la entidad 〈de una cosa〉 es 〈significar〉 que el ser de tal cosa no es algo distinto. Pero si, para tal cosa, aquello precisamente en que consiste ser-hombre fuera o bien aquello precisamente en que consiste ser-nohombre o bien aquello precisamente en que consiste no-ser-hombre, entonces el ser 〈de tal cosa〉 sería algo distinto: por consiguiente, necesariamente [30] afirman que de ninguna cosa hay un enunciado tal, sino que todo es accidentalmente. En efecto, la entidad y el accidente se distinguen en esto: lo blanco es algo que sucede accidentalmente al hombre porque éste es, ciertamente, blanco, pero no es lo que lo blanco es en sí mismo.

Ahora bien, si todas las cosas se dicen accidentalmente, no existirá el universal primero,[162] y si el accidente significa siempre el predicado [35] de cierto sujeto, necesariamente se va a un proceso al infinito. [1007a] Pero esto es imposible, ya que no se combinan más de dos términos. El accidente no es, desde luego, accidente de un accidente, a no ser en cuanto que ambos se dan accidentalmente en el mismo sujeto, quiero decir, por ejemplo: el blanco es músico y éste es blanco porque lo uno [5] y lo otro coinciden accidentalmente en el hombre. Por el contrario, no es de este modo como Sócrates es músico, porque lo uno y lo otro coincidan accidentalmente en un tercero. Así pues, puesto que unos se dicen accidentes de aquel modo y otros de éste, los que se dicen de este modo —como lo blanco en Sócrates— no es posible que sean infinitos hacia arriba, por ejemplo: que a «Sócrates-blanco» se añada [10] otro accidente, ya que de todos ellos no resulta algo dotado de unidad. Y tampoco otra cosa podrá ser accidente de lo blanco, por ejemplo, «músico», ya que esto no es accidente de aquello con más razón que aquello lo es de esto, además de que ha quedado precisado, al mismo tiempo, que ciertas cosas se dan accidentalmente de este modo, pero otras se dan como «músico» en Sócrates. En las que se dan de este [15] modo no hay accidente que se dé accidentalmente en otro accidente, aunque sí en las que se dan de aquel modo. Por consiguiente, no todas las cosas se dicen accidentalmente y, por tanto, habrá algo además

que signifique la entidad. Y si esto es así, queda mostrado que es imposible que las contradicciones se prediquen a la vez.

⟨3⟩ Además, si todas las contradicciones fueran verdaderas a la vez del mismo sujeto, es evidente que todas las cosas serán una sola. La misma [20] cosa sería, en efecto, trirreme y muro y hombre, si es que un predicado cualquiera puede afirmarse o negarse de todo, como sucede necesariamente a los que afirman la doctrina de Protágoras. En efecto, si a alguien le parece que el hombre no es trirreme, evidentemente no es trirreme y, por tanto, también lo es, supuesto que la contradicción es [25] verdadera. Y resulta lo de Anaxágoras: *todas las cosas confundidas*,[163] y, por tanto, nada existe verdaderamente. Parecen, ciertamente, hablar de lo indeterminado, y aunque creen que se refieren a lo que es, hablan acerca de lo que no es: lo que es potencialmente y no plenamente actualizado es, desde luego, lo indeterminado. Pero éstos se ven forzados a admitir que de todo puede predicarse cualquier afirmación [30] o cualquier negación. Y es que sería absurdo que a cada cosa le perteneciera su propia negación, pero no le perteneciera la negación de otra cosa que no le pertenece: quiero decir, por ejemplo, que si es verdadero afirmar del hombre que es no-hombre, evidentemente lo será también afirmar que es trirreme o no-trirreme. Y es que si ⟨a un sujeto⟩ le conviene la afirmación ⟨de algo⟩, necesariamente le convendrá también la negación ⟨de ese algo⟩; y si no le conviene la afirmación [35] ⟨de algo⟩, con más razón le convendrá la negación ⟨de ese algo⟩ que la [1008a] suya propia. Si, pues, le conviene ésta, le convendrá también la negación de trirreme; y si le conviene ésta, le convendrá también la afirmación ⟨de trirreme⟩.

⟨4⟩ Estas cosas suceden, ciertamente, a quienes sostienen tal doctrina, y también que no es necesario afirmar o negar. Y es que si es [5] verdadero que es hombre y no-hombre, es evidente que no será ni hombre ni no-hombre.[164] A aquellas dos «afirmaciones» corresponden, en efecto, estas dos negaciones, y si aquélla se toma como una sola compuesta de ambas, también ésta —su opuesta— sería una.

⟨5⟩ Además, o bien esto es así respecto a todas las cosas —y es blanco y no-blanco, algo que es y algo que no es, y del mismo modo respecto [10] de las demás afirmaciones y negaciones— o bien no, sino que es así respecto de algunas, pero no respecto de otras. Y ciertamente, si es así respecto de no todas ⟨las afirmaciones y negaciones⟩, acerca de éstas estaríamos ya de acuerdo. Si, por el contrario, es así respecto de todas, entonces o bien de cuantas se puede afirmar se puede negar y de cuantas se puede negar se puede también afirmar, o bien de las que se puede afirmar se puede también negar, pero no de cuantas se puede negar se puede también afirmar. Si es de este modo, habrá algo que [15] con seguridad no es, y ésta será una opinión sólida, y si resulta algo sólido y cognoscible que no es, más cognoscible será la afirmación opuesta. Si, por el contrario, todo lo que puede negarse puede igualmente afirmarse, necesariamente o bien su enunciado será verdadero separando ⟨la afirmación y la negación⟩, por ejemplo, ⟨diciendo⟩ que [20] algo es blanco y, de nuevo, que no es blanco, o bien no. Si su enunciado no es verdadero por separado, no dirá lo uno y lo otro, y no existirá nada (pero las cosas que no son ¿cómo podrían hablar o andar?), y

todas las cosas serían una sola, como se ha dicho anteriormente, y la misma cosa será hombre y dios y trirreme y sus negaciones (pues si se predican por igual de cada cosa, no habrá diferencia alguna entre una [25] cosa y otra; y si hay alguna diferencia, ésta será verdadera y propia 〈de cada una de ellas〉). Pero si su enunciado puede ser verdadero separando 〈la afirmación y la negación〉, sucede igualmente lo ya dicho, y además que todos dirían lo verdadero y todos dirían lo falso, con lo que 〈el adversario〉 viene a reconocer que él mismo dice lo falso. Al mismo tiempo, resulta evidente que no es posible discutir con un [30] individuo tal acerca de nada, puesto que nada dice. En efecto, no dice que es así o que no es así, sino que es así y que no es así para, a continuación, negar ambas cosas diciendo que *ni* así *ni* no así. Y es que, si no hablara de esta manera, habría ya algo determinado.

〈6〉 Además, si cuando la afirmación es verdadera la negación es falsa, y cuando ésta es verdadera la afirmación es falsa, no será posible [35] afirmar y negar lo mismo a la vez con verdad. Pero seguramente replicaría que esto es lo establecido por principio.[165]

〈7〉 Además, ¿dirá una falsedad el que piensa que algo es o no es [1008b] de cierto modo, mientras que dirá la verdad el que piensa lo uno y lo otro? Si 〈este último〉 dice la verdad ¿qué valor tendrá el dicho de que «tal es la naturaleza de las cosas»?[166] Y si no dice la verdad, [5] pero se acerca más a ella que el que piensa lo otro, entonces serán de cierto modo las cosas que son, y este modo de ser será verdadero, y no a la vez también no verdadero. Por otra parte, si todos dicen verdad y falsedad por igual, tal individuo no podrá hablar ni decir nada: en [10] efecto, dice y no dice las mismas cosas a la vez. Y si no piensa nada, sino que cree y no cree por igual, ¿en qué se diferenciaría su estado del de las plantas? De esto se deduce, con la mayor evidencia, que en tal estado no se halla nadie, ni de los otros ni de los que afirman esta doctrina. En efecto, ¿por qué se va a Megara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto? ¿y no se dirige, recién amanecido, a un [15] pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer 〈en ellos〉 es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor. Y si 〈piensa〉 esto, también pensará necesariamente que lo [20] uno es hombre y lo otro no es hombre, y que lo uno es dulce y lo otro no es dulce. Desde luego, no procura y piensa todas las cosas indiferentemente cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, al punto procura estas cosas. Y sin embargo, debería 〈actuar de aquel modo〉 si hombre y no-hombre, por igual, fueran lo mismo. Pero, como se ha dicho, nadie hay que no se muestre precavido ante [25] ciertas cosas y ante ciertas cosas no. Conque, al parecer, todos piensan que las cosas son absolutamente 〈de tal o cual modo〉, si no en relación con todas las cosas, al menos en relación con lo mejor y lo peor.[167] Y si 〈reconocen que actúan〉 de este modo, no porque sepan, sino porque opinan, con mayor razón habrán de interesarse por la verdad,[168] del mismo modo que quien está enfermo ha de interesarse por la salud [30] más que el sano: en efecto, el que opina, en comparación con el que sabe, no goza de salud respecto de la verdad.

〈8〉 Además, aun cuando mayormente todas las cosas sean así y no así, sin embargo se da el más y el menos en la naturaleza de las cosas que son: desde luego, no diríamos que el dos y el tres son pares en la misma medida, ni comete error en la misma medida el que cree que cuatro son cinco que el cree que son mil. Y si no 〈yerran〉 en la misma [35] medida, es claro que uno de ellos 〈yerra〉 menos y, por tanto, dice más verdad. Y si ser «más» es estar «más cerca», habrá algo 〈absolutamente〉[1009a] verdadero de lo cual está más cerca lo más verdadero. Y aun cuando no lo haya, cuando menos hay algo más firme y más verdadero, con lo cual nos alejaríamos de esta doctrina inmoderada[169] que impide determinar cosa alguna con el pensamiento.

5

〈*Refutación de las posiciones relativistas*〉[170]

De esta misma opinión deriva también la doctrina de Protágoras, y [5] necesariamente una y otra son o no son por igual 〈sostenibles〉. Y es que si las cosas que parecen 〈ser〉 y las que aparecen son todas verdaderas, necesariamente todas las cosas serán a la vez verdaderas y falsas. (Muchos, en efecto, piensan cosas contrarias los unos a los otros, [10] y consideran que están en el error quienes no opinan lo mismo que ellos; conque necesariamente lo mismo es y no es), y si esto es así, las cosas que parecen serán todas verdaderas (los que están en la verdad y los que están en el error mantienen, desde luego, opiniones contrarias entre sí; por tanto, si las cosas son de este modo, todos están en [15] la verdad). Es claro, pues, que ambas doctrinas derivan del mismo razonamiento.

No procede, sin embargo, enfrentarse del mismo modo a todos ellos: mientras que los unos han de ser persuadidos, los otros tienen que ser forzados. En efecto, cuantos vinieron a pensar de este modo como consecuencia de hallarse en una aporía, su ignorancia es fácil de curar (ya que su tratamiento no se refiere a las palabras, sino al pensamiento). [20] Por el contrario, aquellos que discursean por discursear, su curación consistirá en refutar su discurso tomándolo en su expresión y en sus palabras.

Esta opinión, la de que las contradicciones y los contrarios se dan a la vez, les vino —a los que se hallan en una aporía— a partir 〈de la consideración〉 de las cosas sensibles, al ver que los contrarios se generan [25] a partir de lo mismo. En efecto, si no es posible que se genere lo que no es, la cosa existía siendo ya por igual ambos contrarios, como dice Anaxágoras que todo está mezclado en todo, y también Demócrito. También éste, en efecto, dice que lo lleno y lo vacío se dan por igual en cualquier parte, si bien, de ellos, lo uno es «algo que es» y lo otro, «algo que no es».

[30] A aquellos que opinan así a partir de tales consideraciones les diremos, pues, que en cierto modo sus afirmaciones son correctas, si bien en cierto modo les falta conocimiento. En efecto, «lo que es» se dice tal de dos maneras y, por tanto, hay una manera según la cual es posible que algo se genere a partir de lo que no es, pero hay otra según la cual, no; y 〈es posible〉 que la misma cosa sea, a la vez, algo que es y algo que

no es, pero no en el mismo sentido. Pues la misma cosa puede ser los contrarios en potencia, pero no en estado de plena actualización. Además, a éstos les pediremos que acepten que, entre las cosas que son, hay cierta entidad de otro tipo en la que no se da en absoluto ni movimiento ni corrupción ni generación.[171]

[1009b] También a partir ⟨de la consideración⟩ de las cosas sensibles vinieron algunos a afirmar la verdad de las cosas que aparecen. En efecto, piensan que no es adecuado decidir sobre la verdad según ⟨lo que opinan⟩ la mayoría o la minoría y, por otra parte, que la misma cosa, al saborearla, a unos les parece que es dulce y a otros amarga: conque si todos estuvieran en estado febril o todos desvariaran, mientras que dos o tres estuvieran sanos o en su juicio, parecería que éstos están enfermos o desvarían, y aquellos otros no. ⟨Dicen⟩ además que a muchos otros animales les aparecen las cosas de modo contrario que a nosotros, y que ni al mismo individuo, comparado consigo mismo, las cosas le parecen las mismas a través de la sensación. Y, ciertamente, no está claro cuáles de estas ⟨sensaciones⟩ son verdaderas o falsas. Las unas no son verdaderas con más razón que las otras, sino por igual. De ahí que Demócrito diga que o nada es verdadero o, desde luego, nos es desconocido.

En general, afirman que lo que aparece en la sensación es necesariamente verdadero, porque consideran inteligencia a la sensación y afirman que ésta es alteración. Desde luego, por estas razones Empédocles y Demócrito y, por así decirlo, todos y cada uno de los demás vinieron a incurrir en tales opiniones. En efecto, Empédocles afirma que al cambiar el estado ⟨corporal⟩, cambia la inteligencia: *el conocimiento aumenta en los hombres ante lo que está presente*.[172]

Y en otros versos dice que

> en la medida en que se alteran, en esa medida siempre
> se presentan alteradas las cosas en su pensamiento.[173]

También Parménides se expresa del mismo modo:

> según en cada cual se encuentra la mezcla de los flexibles miembros,
> así se presenta la mente para los hombres. Pues lo que piensa
> no es otra cosa que la naturaleza de los miembros para los hombres
> todos y en todo. Que lo que predomina es el pensamiento.[174]

También se recuerda una sentencia de Anaxágoras dirigida a algunos de sus discípulos: que las cosas que son, para ellos serán tales cuales las piensen. Y dicen que Homero manifiesta tener esta misma opinión, puesto que escribió que Héctor, cuando quedó fuera de sí por la herida, *yacía con pensamientos delirantes*,[175] como que los que piensan desvaríos también piensan, sólo que cosas distintas. Es, pues, evidente que si lo uno y lo otro son pensamientos, las cosas que son serán a la vez de tal modo y no de tal modo. Y la consecuencia es aquí de la máxima gravedad: en efecto, si los que han llegado a ver la verdad en la medida de lo posible —y éstos son quienes la buscan y aman en el más alto grado— mantienen tales opiniones y hacen tales manifestaciones acerca de la

verdad, ¿cómo no van a desanimarse los que comienzan a filosofar? Y es que buscar la verdad sería perseguir pájaros al vuelo.

[1010a] Por lo demás, la causa de que éstos llegaran a tal opinión fue que investigaban acerca de las cosas que son, pero suponían que las realidades sensibles son las únicas cosas que son. Ahora bien, en éstas se da mucho la naturaleza de lo indeterminado, es decir, la naturaleza de [5] lo que «es» en el sentido que dijimos.[176] Por ello, hablan con verosimilitud, pero no hablan con verdad. (Conviene, en efecto, replicarles de este modo, más bien que como Epicarmo a Jenófanes).[177] Además, viendo que esta naturaleza toda está en movimiento, y que no es posible establecer verdad alguna sobre lo que está cambiando, concluyeron que no es posible un discurso verdadero acerca de lo que está [10] cambiando en todo totalmente. En efecto, de esta su posición derivó la opinión más extrema de las señaladas, la de los que dicen que heraclitizan, la que mantenía Crátilo, quien llegó a la conclusión de que no debía hablar y solamente movía el dedo, y criticaba a Heráclito por decir que no es posible zambullirse dos veces en el mismo río: y es que él pensaba que ni siquiera una vez.[178]

[15] Por nuestra parte, responderemos a este razonamiento que lo que cambia, mientras está cambiando, les da cierta razón para pensar que no es, pero esto resulta ciertamente discutible. En efecto, lo que está perdiendo algo, conserva algo de lo que se está perdiendo, y necesariamente [20] hay ya algo de lo que se está generando; y, en general, si se corrompe, seguirá existiendo algo, y si se genera, necesariamente existe aquello a partir de lo cual se genera y aquello por cuya acción se ha generado, y que en esto no cabe un proceso infinito.[179]

Pero dejando de lado estas cosas, digamos esto: que no es lo mismo cambiar en cuanto a la cualidad[180] y en cuanto a la cantidad; sea, ciertamente, que no permanece en su cantidad, pero todas las cosas las conocemos según su forma específica. [25]

Además, a los que así piensan es justo reprocharles que, aun tomando en consideración un número pequeño de las cosas sensibles mismas, sin embargo afirmaron igualmente acerca de la totalidad del universo que se comporta de este modo.[181] Y es que la región de lo sensible que constituye nuestro entorno es la única que se perpetúa mediante destrucciones y generaciones, pero constituye una parte del [30] todo que apenas es nada, conque más justo sería que absolvieran a ésta en gracia a aquéllas, en vez de condenar a aquéllas por culpa de ésta.

Además, es evidente que frente a éstos podemos decir lo mismo que antes quedó dicho:[182] habrá que mostrarles que existe cierta naturaleza inmóvil, y convencerlos de ello. Aunque, ciertamente, a quienes [35] afirman que es y no es a la vez, les sucede que han de afirmar que todas las cosas están en reposo más bien que en movimiento: nada hay, en efecto, hacia lo cual algo pueda cambiar, puesto que todas las cosas se dan en todas las cosas.

Y en relación con la verdad, que no es verdadero todo lo que [1010b] aparece, 〈diremos〉 primeramente que ciertamente la sensación de lo propio no es falsa, pero que la imaginación no se identifica con la sensación.[183]

Además, resulta asombroso que se planteen aporías como ésta: si los tamaños o los colores son tales como aparecen a los que están lejos o como aparecen a los que están cerca; y si son tales como aparecen a los sanos o como aparecen a los que están en estado febril; y si son más pesadas las cosas que aparecen tales a los débiles o a los fuertes, y si son verdaderas las que parecen tales a los dormidos o a los despiertos. Que no piensan de este modo, es evidente: ninguno, desde luego, se encamina al Odeón si, estando en Libia, sueña que está en Atenas.

Además, en relación con lo que sucederá, como dice Platón, la opinión del médico y la del ignorante no son, en absoluto, igualmente autorizadas, por ejemplo, respecto de si se va o no se va a sanar.

Y, además, entre las sensaciones mismas, no son igualmente autorizadas la sensación de aquella 〈cualidad〉 que no es la propia y la de la propia, o la de la 〈cualidad de una sensación〉 vecina y la suya misma, sino que acerca del color es la vista y no el gusto, y acerca del sabor, el gusto y no la vista. Y ninguno de los sentidos afirma en absoluto, en el mismo momento, acerca de lo mismo que es y no es así a la vez. Ni siquiera en momentos distintos se contradicen acerca de la cualidad, sino acerca de la cosa de la cual es accidente la cualidad. Quiero decir, por ejemplo, que el mismo vino, si cambia, o si cambia el cuerpo, parecerá en una ocasión que es dulce y en otra ocasión que no es dulce. Pero lo dulce, tal cual es cuando se da, no ha cambiado en absoluto, sino que 〈el sentido〉 siempre está en la verdad respecto de ello, y lo que será dulce es necesariamente tal. Pero esto lo eliminan todos estos razonamientos, y como que tampoco existe la entidad de ninguna cosa, del mismo modo tampoco existe nada necesariamente. Y es que lo necesario no puede ser de otro y de otro modo y, por consiguiente, si algo es por necesidad, no será así y no así.

Y, en general, si solamente existe lo sensible, nada existiría si no existieran los seres animados, ya que no habría sensación. Desde luego, es seguramente verdad que no existirían sensibles ni sensaciones (éstas son, en efecto, afecciones del que siente), pero que si no hubiera sensación no existirían las cosas 〈que producen la sensación〉, es imposible. Y es que la sensación no lo es de sí misma, sino que hay además algo distinto de la sensación que es necesariamente anterior a la sensación. En efecto, lo que mueve es por naturaleza anterior a lo movido, y no lo [1011a] es menos por más que se diga que lo uno y lo otro son correlativos.

6

〈*Continúa la crítica de las posiciones relativistas*〉[184]

Hay algunos —tanto entre los que están persuadidos de estas cosas como entre los que proponen estos argumentos sólo de palabra— que se sienten en una situación aporética al preguntarse quién decidirá cuál es el sano y, en general, cuál es el que juzga rectamente acerca de cada cosa. Tales aporías, sin embargo, son como considerar una aporía si

en este momento estamos dormidos o despiertos. Pero semejantes aporías poseen todas la misma fuerza. Y es que éstos exigen que haya demostración de todas las cosas: buscan, en efecto, un principio, y pretenden lograrlo por demostración. Pero que no están persuadidos de ello, lo [10] muestran claramente en su conducta. Pero, como decíamos,[185] esto es lo que los caracteriza, que buscan demostración de lo que no hay demostración: en efecto, el principio de la demostración no es demostración. Desde luego, éstos se persuadirían fácilmente de esto (pues no es difícil captarlo). Por el contrario, aquellos que buscan exclusivamente [15] la fuerza ⟨de la refutación⟩, buscan algo imposible: reclaman, en efecto, el derecho a contradecirse tan pronto como se contradicen.[186]

Ahora bien, si no todas las cosas son relativas, sino que algunas son ellas mismas por sí mismas,[187] no será verdadero todo lo que aparece. Y es que lo que aparece es algo que aparece *a alguien.* Por consiguiente, el que afirma que todo lo que aparece es verdadero convierte en relativas [20] todas las cosas que son. Por ello, quienes buscan ⟨imponerse por⟩ la fuerza en la discusión y al mismo tiempo pretenden mantenerse en la discusión, han de poner cuidado en ⟨señalar⟩ que no existe todo lo que aparece, sino lo que aparece a quien aparece, y cuando aparece, y en la medida en que y como aparece. Si, por el contrario, mantienen la discusión, pero no la [25] mantienen en estos términos, les ocurrirá que se contradirán enseguida. Es posible, en efecto, que la misma cosa parezca miel a la vista, pero no al gusto, y puesto que son dos los ojos, que las cosas no parezcan las mismas a la visión de uno y otro, si aquéllos son desiguales.

Puesto que contra aquellos que afirman, por las razones ya expuestas[188], [30] que lo que aparece es verdadero y que, por tanto, todas las cosas son por igual verdaderas y falsas —ya que no aparecen como idénticas para todos, ni tampoco como idénticas siempre para el mismo individuo, sino a menudo como contrarias al mismo tiempo (en efecto, el tacto dice que hay dos cosas al cruzar los dedos, pero la vista que una sola)— pero, sin embargo, no ocurre esto en ningún caso con [35] la misma sensación respecto de lo mismo, en el mismo sentido y en el [1011b] mismo momento y, por consiguiente, esto será verdadero.[189] Pero seguramente por esto, los que sostienen tal doctrina, no por encontrarse en una situación aporética, sino por el gusto de discutir, habrán de decir, no que «esto es verdad», sino que «es verdad para éste». Y como se dijo en primer lugar, necesariamente hacen todas las cosas relativas, [5] relativas a la opinión y a la sensación, de modo que nada hubo ni habrá sin alguien que haya opinado primero. Y si lo hubo o habrá, es evidente que no todas las cosas serán relativas a la opinión.

Además, si es una sola cosa, será relativa a una sola cosa o a algo determinado. Y si la misma cosa es mitad e igual, no ⟨por ello⟩, sin [10] embargo, «igual» es relativo a «doble». Y si «hombre» y «aquello de que se opina ⟨que es hombre⟩» son lo mismo para el que opina, no será hombre el que opina, sino aquello de que opina. Y si cada cosa es relativa al que opina, el que opina será relativo a infinitas especies de cosas.

Así pues, sobre que la opinión más firme de todas es que las afirmaciones opuestas no son verdaderas a la vez, y qué sucede a los que sostienen esto y por qué sostienen tal

doctrina, baste con todo lo dicho. Por otra parte, y puesto que es imposible que dos afirmaciones [15] contradictorias sean verdaderas a la vez respecto de lo mismo, es evidente que tampoco es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo. En efecto, de los contrarios uno es privación no menos 〈que contrario〉, privación de entidad. Y la privación es, a su vez, negación de un género determinado.[190] Por tanto, si es imposible afirmar y negar [20] a la vez con verdad, también será imposible que los contrarios se den a la vez, a no ser que ambos se den en cierto sentido, o bien uno en cierto sentido y el otro de modo absoluto.

7

〈*El principio del tercio excluso*〉[191]

Por otra parte, tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa. 〈1〉 Ello resulta evidente, [25] en primer lugar, con sólo definir previamente qué es lo verdadero y lo falso. Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que 〈algo〉 es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es puede decirse 〈indistintamente〉 que es o que no es.

〈2〉 Además, será intermedio entre los contradictorios, o bien como [30] entre lo negro y lo blanco es lo gris, o bien como entre hombre y caballo lo que no es ni lo uno ni lo otro. Ciertamente, si lo fuera de este último modo, no habría cambio (pues se cambia de no-bueno a bueno, o de esto a no-bueno); ahora bien, 〈que hay cambio〉 es permanentemente manifiesto (desde luego, no hay cambio a no ser a los términos opuestos o a los intermedios). Si, por otra parte, se da lo intermedio,[192] [35] [1012a] habría también generación de lo blanco que procedería de lo *no no*-blanco;[193] ahora bien, esto no se observa.

〈3〉 Además, todo lo que se razona o piensa, el pensamiento lo afirma o lo niega (esto es evidente por definición)[194] cuando dice lo verdadero o dice lo falso. Cuando, al afirmar o negar, une de tal modo, dice verdad: cuando une de tal otro modo, dice falsedad.

[5] 〈4〉 Además, tendrá que haber 〈un término medio〉 entre todos los contradictorios, si es que no se dice 〈que lo hay〉 por puro gusto de hablar, en cuyo caso uno ni dirá verdad ni no dirá verdad,[195] y habrá 〈algo intermedio〉 entre lo que es y lo que no es y, por tanto, habrá cierto tipo de cambio 〈intermedio〉 entre la generación y la destrucción.

〈5〉 Además, lo habrá también en todos aquellos géneros en los cuales la negación comporta 〈la generación de〉 lo contrario, por ejemplo, [10] en los números habrá un número ni impar ni no impar. Pero esto es imposible, como resulta evidente por la

definición.[196]

⟨6⟩ Además, se cae en un proceso infinito, y las cosas que son aumentarán no solamente en la mitad más, sino en una cantidad mayor. En efecto, será posible negarlo, a su vez, en relación con la afirmación y su negación, y esto constituirá también un término, pues su entidad es otra.

[15] ⟨7⟩ Además, cuando alguien al preguntarle si ⟨algo⟩ es blanco conteste que no, no ha negado otra cosa sino que es ⟨blanco⟩: pero la negación significa que no es ⟨blanco⟩.

Algunos vinieron a caer en esta opinión del mismo modo que en otras paradojas. En efecto, al no ser capaces de hallar solución a razonamientos erísticos, cediendo al razonamiento conceden que la conclusión [20] es verdadera. Y, ciertamente, unos lo afirman por esta causa, pero otros por pretender una demostración de todo. Por lo demás, el punto de partida frente a todos estos ha de tomarse de la definición. Y la definición surge de que ellos han de decir necesariamente algo que signifique algo. En efecto, definición será la noción de la cual es signo la palabra.[197]

Parece, por otra parte, que la doctrina de Heráclito, al afirmar que [25] todas las cosas son y no son, hace que todas sean verdaderas, mientras que la de Anaxágoras, al afirmar que hay un término medio entre los contradictorios, hace que todas las cosas sean falsas. En efecto, cuando están mezcladas, la mezcla no es ni buena ni no-buena y, por tanto, nada verdadero puede decirse.

8

⟨*Contra la opinión de que todo es verdadero y todo es falso*⟩[198]

Hechas estas precisiones, resulta evidente que los enunciados de carácter unilateral y referidos a todas las cosas no pueden tener vigencia, como algunos sostienen, tanto los que dicen que nada es verdadero [30] (afirman, en efecto, que nada impide que en todos los casos ocurra como con la afirmación de que la diagonal es inconmensurable), como los que dicen que todas las cosas son verdaderas. Por lo demás, estas doctrinas vienen a identificarse, a fin de cuentas, con la de Heráclito. En efecto, el que afirma que todas las cosas son verdaderas y que todas las cosas son falsas, afirma también cada uno de estos enunciados por separado y, por tanto, si son imposibles aquéllos, también serán imposibles [1012b] éstos.[199]

Además, es evidente que hay enunciados contradictorios que no es posible que sean verdaderos a la vez ni tampoco falsos los dos, si bien, por lo dicho,[200] ⟨esto último⟩ podría parecer mayormente posible.

Por lo demás, y como se dijo en las argumentaciones anteriores,[201] [5] frente a todas las doctrinas de este tipo ha de exigirse del otro, no que reconozca que algo es o no es, sino que diga algo que signifique algo, de modo que se discutirá a partir de una

definición, tras haber establecido qué significa ‘verdadero’ o ‘falso’. Ahora bien, si lo que es verdadero decirlo no es otra cosa que lo que es falso negarlo, es imposible [10] que todas las cosas sean falsas, ya que uno u otro miembro de la contradicción es necesariamente verdadero.

Además, si es necesario o afirmar o negar todo, es imposible que lo uno y lo otro sean falsos: en efecto, ⟨solamente⟩ uno de los miembros de la contradicción es falso.

Y a todas estas doctrinas les ocurre lo que ya repetimos una y otra [15] vez, que se destruyen a sí mismas. Y es que quien afirma que todas las cosas son verdaderas convierte en verdadero también el enunciado contrario al suyo propio y, por tanto, convierte el suyo propio en no verdadero (ya que el enunciado contrario dice de este que no es verdadero); por su parte, el ⟨enunciado⟩ que afirma que todas las cosas son falsas lo afirma también de sí mismo. Pero si proponen como excepciones, el uno, el enunciado contrario, ⟨diciendo⟩ que es el único que no es verdadero, y el otro, el enunciado propio, ⟨diciendo⟩ que no es [20] falso, en no menor grado les sucederá que, de hecho, están pidiendo ⟨que se admitan⟩ infinitos enunciados verdaderos y falsos: y es que la afirmación de que «el enunciado verdadero es verdadero» es, a su vez, verdadera, y esto da lugar a un proceso infinito.

Por otra parte,[202] es evidente que no dicen verdad ni quienes afirman que todas las cosas están en reposo ni quienes ⟨afirman⟩ que todas las cosas están en movimiento. Si todas las cosas están en reposo, las mismas cosas serán eternamente verdaderas y falsas; pero esto se muestra sometido a cambio: el mismo que sostiene esta doctrina no [25] existía en cierto momento y, de nuevo, no existirá. Si, por el contrario, todas las cosas están en movimiento, nada será verdadero y, por tanto, todas las cosas serán falsas. Pero ya se ha demostrado que es imposible. Además, lo que cambia es, necesariamente, algo que es, puesto que el cambio se produce a partir de algo hacia algo. Y, por otra parte, tampoco todas las cosas están a veces en reposo y a veces en movimiento, sin que nada permanezca eternamente. Hay, en efecto, [30] algo que mueve eternamente las cosas que se mueven, y lo primero que mueve es, ello mismo, inmóvil.

---

137 Tras proclamar el proyecto de una ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es» *(òn hêi ón)*, ciencia que cabe denominar con toda propiedad *Ontología*, aun cuando el término sea muy posterior a Aristóteles, se comienza subrayando su *universalidad* frente a las ciencias particulares. En el segundo párrafo del capítulo (1003a26-32) se caracteriza a esta ciencia, *desde la perspectiva causal*, como ciencia de los principios y causas *supremos*, es decir, máximamente universales y referidos, por tanto, a todo lo real, y por consiguiente, a *lo que* es en tanto que algo que *es*.

138 Los «accidentes» *(tò symbebēkós)* han de entenderse aquí como propiedades o atributos que pertenecen necesaria y universalmente a la cosa. Sobre este sentido del término, *cf. infra*, V, 30, 1025a30-33.

139 Sobre la sabiduría como ciencia de las causas y principios supremos, *cf. supra*, I, 1-2.

140 Una vez establecida programáticamente, en el capítulo anterior, la existencia de una ciencia que se ocupará universalmente de «lo que es en tanto que algo que es» (Ontología), este capítulo se dedica a I) *mostrar su posibilidad* (1003a33-b22), y a II) *especificar sus contenidos* (1003b22-final).

I) Esta ciencia es posible —como ciencia unitaria— en la medida en que la pluralidad de sentidos de 'lo que *es*' *(ón)* y de 'ser' *(eînai)* no constituyen un caso de mera homonimia: tal multiplicidad de sentidos posee *una cierta unidad de convergencia*, puesto que todos ellos se constituyen «por referencia a una sola cosa y una sola naturaleza» *(pròs hén)*. Tal foco de convergencia referencial es la entidad *(ousía)* que, de este modo, aparece como lo que *«es» en sentido primario y más propio* y, por tanto, como el objeto primero y fundamental de la ciencia en cuestión.

II) En cuanto a los contenidos de esta ciencia, las indicaciones de este capítulo pueden resumirse en las siguientes líneas del comentarista Alejandro, *op. cit.*, 238, 3-14: «En este libro muestra de qué cosas trata la sabiduría, a la cual denomina también «filosofía» y «filosofía primera»: 1) y en primer lugar, prueba que se ocupa *universalmente de lo que es*, 2) y puesto que «uno» se identifica, según el sujeto, «con lo que es», que se ocupa *también de aquello*; 3) y *también de las nociones que caen bajo la de «uno»*, a las que pertenecen «lo mismo», «igual» y «semejante»; 4) y también *de los opuestos de lo «uno»*, es decir, de la pluralidad…; 5) y también *de todos los contrarios.* En efecto, todos los contrarios caen bajo la diversidad, y la diversidad bajo la pluralidad, y la pluralidad y lo «uno» son opuestos. Y es obvio que, si se ocupa de todos los contrarios y opuestos, se ocupará también acerca de *todo lo que es*, ya que en los contrarios consisten todas las cosas que son: éstas, en efecto, o bien son contrarias, o bien provienen de contrarios».

141 *Tò òn légetai pollachôs*: «la expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos», o bien, «lo que es se dice tal en muchos sentidos». La polisemia del verbo 'ser' constituye la más grave dificultad para una ciencia unitaria de «lo que *es*». En efecto, y como ha señalado P. Aubenque (*El problema del ser en Aristóteles* [trad. de Vidal Peña], Madrid, Taurus, 1974, cap. II, 4, págs. 214 y sigs.), Aristóteles se halla comprometido con las tres tesis siguientes, las cuales resultan claramente inconsistentes en su conjunto, puesto que la conjunción de dos cualesquiera de ellas es incompatible con la restante: 1) solamente puede haber unidad de ciencia cuando se determina *unívocamente* un género (cuando haya sinonimia, unidad de género); 2) «lo que *es*» *(ón)* no determina unívocamente un género, sino que comporta la equivocidad propia de la *homonimia*; 3) hay una ciencia de lo que *es* en tanto que algo que *es.*

La solución ofrecida por Aristóteles pasa por *ablandar* las exigencias de las tesis 1) y 2). Respecto de 2), Aristóteles reconocerá una cierta unidad en la noción de «lo que es» basada en la referencia o relación de sus distintos sentidos a uno y el mismo principio, unidad que supera la «mera» homonimia, aunque sea más débil que la sinonimia o univocidad. Respecto de 1), Aristóteles reconocerá que es posible una ciencia unitaria cuando se da este tipo más débil de unidad (1003b11-16).

142 La reducción del estudio «universal» acerca de *lo que es* al estudio de la entidad vendrá exigida por la propia dinámica que impone la unidad de convergencia *pròs hén.*

143 A esta ciencia le corresponde, en su «generalidad», estudiar las «especies» de lo.que es. 1) Los términos 'género' y 'especie' están utilizados aquí con evidente laxitud, ya que «lo que es» no constituye un género, es una noción trans-genérica («transcendental» en la terminología filosófica posterior) y, por tanto, no puede dividirse en especies. 2) ¿Cuáles son estas «especies de lo que es»? Según una tradición interpretativa que se remonta a Alejandro, *op. cit.*, 245, 33 y sigs., se trata de las categorías. Según una interpretación más reciente (*cf.* Reale, 1993, I, 324-325, nota 6) se trataría de las especies de lo «uno»: lo mismo, lo semejante, lo igual (1003b33-36). (Manteniendo la ordenación actual del texto, la segunda interpretación parecería la más plausible. Sin embargo, si se acepta la sugerencia de Alejandro, *op. cit.*, 230, 52 y sigs., según la cual sería más lógico reordenar el texto introduciendo aquí inmediatamente el párrafo que va desde 1004a2 [y cuantas clases de 〈entidades〉 hay…] hasta 1004a9 […] [a continuación, en serie], aumenta la plausibilidad de la primera interpretación que, en todo caso, preferimos.)

144 Referencia a un escrito aristotélico perdido en que los contrarios se ordenaban en dos columnas, de mayor a menor extensión. *Cf. infra*, X, 3, 1054a30, donde Aristóteles se refiere a la *División de los Contrarios*, seguramente el mismo escrito. Es razonable suponer que se trata del denominado *Perì enantíōn* en la lista de Diógenes Laercio.

145 Las clases de entidades a que se refiere Aristóteles son, respectivamente, la suprasensible y la sensible, y las ciencias correspondientes son la Teología y la Física.

146 Tras la aritmética, el orden de sucesión aludido es el siguiente: geometría plana, estereometría,

astronomía, armónica. *Cf.* Alejandro, *op. cit.*, 251, 29-34, quien tras la astronomía cita la mecánica, «que se ocupa ya de cosas que se generan y corrompen».

147 Se refiere a la quinta aporía del libro III. *Cf. supra*, 995b18-27 y 995a25-34.

148 El texto dice que la dialéctica es *peirastikḗ*, lo que traduzco como «tentativa y refutadora». En efecto, la Dialéctica somete a prueba y trata de refutar las tesis del interlocutor, asentándose, no en premisas verdaderas y ciertas, sino en las opiniones establecidas *(éndoxa)* y en el ámbito de lo verosímil. *Cf. Sobre las refutaciones sofísticas*, esp. 11, 171b3-172b4.

149 *Cf. supra*, nota 144.

150 En este capítulo 1) comienza Aristóteles por dar respuesta a la segunda de las aporías suscitadas en el 1. III (*cf. supra*, 995b6-10 y 996b26-997a15), estableciendo que el estudio de los principios o axiomas corresponde a la Ontología, a la Ciencia del *òn hêi ón* (1005a19-b11); II) a continuación (1005b11-18), señala las características que ha de poseer el principio supremo, el más firme; III) por último (1005b18-final), enuncia el Principio de No-Contradicción y muestra que posee las características previamente especificadas.

151 La pertenencia del estudio del Principio de No-Contradicción a la Ontología es consecuencia de la *transcendentalidad* de aquél. Ésta, a su vez, se muestra en el texto del siguiente modo: *a*) todas las ciencias (y argumentaciones) se sirven de tal principio; *b*) esto es así porque *se cumple en todo lo que es (universalidad)*; *c*) esto, a su vez, indica que pertenece a lo que es en cuanto tal, es decir, en *tanto que algo que es (transcendentalidad).*

152 Aristóteles señala las características que ha de reunir el axioma «más firme»: *a*) será tal si (y sólo si) es imposible equivocarse acerca de él, *b*) lo cual exige que sea máximamente conocido y no-hipotético. Ahora bien, estos dos últimos rasgos corresponden a aquello cuyo conocimiento es *condición de posibilidad del conocimiento de cualquier cosa*.

Sobre el carácter no-hipotético del axioma, en general, *cf. Analíticos segundos*, II, 2 (72a11-24) y 10 (76b23-24). En este último texto se dice (76b23-24) que «no es hipótesis ni postulado aquello que *necesariamente es el caso* en virtud de sí mismo, y *necesariamente hay que pensarlo (anánkē eînai di'hautò kaì dokeîn anánkē)*», lo que —juntamente con nuestro texto de la *Metafísica*— nos lleva a una *triple necesidad* del axioma primero: *a*) *transcendental* (en sentido moderno), en cuanto que su conocimiento es condición de posibilidad de todo conocimiento; *b*) *psicológica*, en cuanto que es imposible equivocarse acerca de él o negarlo, y *c*) *ontológico-transcendental* (en sentido clásico), en cuanto ley necesaria de todo lo que es, de lo que es en tanto que algo que es.

153 Como se ve, dos son las formulaciones del Principio propuestas en este capítulo, *ambas referidas a la realidad.* (Esta última, la que expresa la imposibilidad de coexistencia simultánea de términos contrarios en el mismo sujeto, es usual en Aristóteles y aparece también en *Sobre la interpretación*, 24b9, y *Tópicos*, II, 7, 113a23.) Aristóteles utiliza aún otras formulaciones del Principio cuando lo refiere a la Realidad: la más concisa de que «es imposible que 〈lo mismo〉 sea y no sea a la vez» (*cf. supra*, II, 2, 996b3, e *infra*, en este mismo capítulo, 1006a1; también en *Analíticos primeros*, II, 2. 53b1, etc.), y la que extiende el Principio a *todo tipo de opuestos*, según la cual «es imposible que de modo absoluto se den en lo mismo los contrarios, y los opuestos, y la afirmación y la negación» *(Sobre las refutaciones sofísticas*, 180c26).

En otras ocasiones Aristóteles refiere el Principio, no a la realidad, sino *a los enunciados.* Así, «es imposible que la contradicción 〈es decir, la afirmación y la negación del mismo predicado〉 sea a la vez verdadera respecto de lo mismo» (*cf. infra*, 6, 1011b15-17).

En su concepción aristotélica, este Principio no es ni meramente lógico, ni tampoco ontológicamente neutral, como muestra su propia formulación canónica de 1005b10-20; está formulado sobre la base de una ontología de sujeto/determinaciones (es imposible que la misma *determinación* se dé en el mismo *sujeto*), y además, comporta *la identidad del sujeto* (determinaciones opuestas no pueden darse a la vez *en el mismo* sujeto). De ahí su vinculación a la *ousía* o entidad, vinculación que se hará patente a partir del próximo capítulo. (Sobre las implicaciones ontológicas del Principio, *cf.* T. Calvo, «El Principio de No-Contradicción», en *Méthesis* 1 [1988], 53-69.)

154 Aristóteles comienza I) en la primera parte del capítulo (1005b35-1006a27), poniendo de manifiesto que si bien no es posible una demostración estricta del Principio de No-Contradicción, sí que cabe la *refutación*

(élenchos) de quien pretenda negar su validez. II) A continuación y hasta el final del capítulo (1006a27-1009a5), se ofrecerán hasta *ocho argumentaciones* relativas a la validez universal del Principio.

155 «Que es imposible.» Entiéndase: que es imposible *que algo sea y no sea a la vez.*

156 El punto de partida general para la refutación consiste en que el adversario acepte que lo que dice —cuando niega el Principio de No-Contradicción— tiene significado. De este modo, *a*) al negar el Principio, suprime la condición necesaria de todo lenguaje significativo y, por tanto, *suprime el lenguaje significativo*, y *b*) al admitir que su propio discurso posee significado, *mantiene el lenguaje significativo*, y con él, su condición necesaria, es decir, el Principio de No-Contradicción.

157 *Sēmaínei tò ónoma tò eînai ḕ mḕ eînai todí*: «que la ⟨s⟩ palabra ⟨s⟩ 'ser' o 'no ser' significan algo determinado». Ésta es la interpretación generalmente más aceptada y que se remonta a Alejandro, *op. cit.*, 275, 23 y sigs. Se supone que a una pregunta del tipo «¿Sócrates es hombre?» el interlocutor ha contestado *con una proposición* que, a mi juicio, no sería simplemente «Sócrates es hombre» sino «Sócrates *es y no es* hombre». Así pues, en este primer momento de la argumentación Aristóteles se refiere a la cópula. Posteriormente se referirá al predicado «hombre».

Otra posible traducción e interpretación de la frase sería: «que el nombre ⟨pronunciado⟩ significa ser o no ser tal cosa». Esta interpretación (con diferencias de matices según el 'tal cosa' *(todí)* se tome como sujeto o como predicado) se encuentra ya en Asclepio: Asclepii, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria* [ed. de G. Kroll], Berlín, Reimer, 1902, vol. VI-2 en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», Academia de Berlín, 260, 34-37, en Aquino, *op. cit.*, 612, y en Fonseca, *op. cit.*, I, 862, *expl. ad loc.*, y resulta coherente con la suposición de que el interlocutor se ha limitado a pronunciar *una palabra*, 'hombre' en este caso.

158 No es lo mismo, señala Aristóteles, que el predicado posea *un* significado *(hén)* y que se predique *de un* mismo sujeto *(kath'henós)*. De un mismo sujeto pueden decirse muchos predicados, lo que no implica en absoluto que todos ellos tengan uno y el mismo significado. Sobre la base de esta distinción Aristóteles establece: *a*) no es posible que los significados de 'hombre' y 'no-hombre' sean uno y el mismo *(hén)*, aunque ambos se prediquen del mismo sujeto *(kath'henós)*, y *b*) «no es posible que lo mismo sea y no sea ⟨hombre⟩» (1006b18). Con la distinción propuesta, Aristóteles pretende salir al paso de posibles objeciones de carácter erístico.

159 Éste es el párrafo donde, en realidad, se formula la argumentación sobre la base de lo establecido treinta y dos líneas atrás (en 1006a31): *Si 'hombre' tiene un solo significado*, *sea éste «animal bípedo»*, de modo que las treinta y dos líneas intermedias no son sino matizaciones y digresiones encaminadas a preparar la argumentación esgrimida en este párrafo. (Aquino, *op. cit.*, 620, se percató de ello e introduce el comentario a este párrafo diciendo: «ostendit principale propositum ex prioribus suppositis».)

El argumento procede del siguiente modo: 1) *necesariamente*, *si algo es hombre*, *es animal bípedo* [que deriva de la premisa original aceptada por el interlocutor, según la cual «animal bípedo» es lo que significa 'hombre']; 2) *es imposible que algo que es hombre no sea animal bípedo* [que deriva de (1) por definición de 'necesariamente']; 3) *es imposible que algo sea hombre y no-hombre* [que deriva de (2) por sustitución de «animal bípedo» por «hombre»]; 4) *no pueden ser verdaderas a la vez las afirmaciones de que algo es y no es hombre* [por aplicación a (3) de la noción de verdad].

Por su parte, 3) y 4) se consideran casos particulares *generalizables* para todo tipo de predicados.

160 *Cf. supra*, 1006b17.

161 Aristóteles es consciente de los siguientes extremos: *a*) que el Principio de No-Contradicción *sólo se cumple plenamente en la autoidentidad perfecta* de una cosa consigo misma (*cf. supra*, nota 153 al final) y *b*) que, como atestigua el movimiento, determinaciones accidentales contrarias (blanco-negro, etc.) *pueden darse en el mismo sujeto* (aunque, ciertamente, no a la vez) y, por tanto, *en cierta medida* podría decirse que en el caso de los accidentes las proposiciones contradictorias son verdaderas del mismo sujeto (*cf.* Asclepio, *op. cit.*, 263, 30-38; también Siriano: Syriani *In Metaphysica Commentaria* [ed. de G. Kroll], Berlín, Reimer, 1902, col. VI-1 en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», Academia de Berlín, 69, 25-32; *c*) esto último no *ocurre en el caso de la entidad*, en la cual el sujeto se identifica con la esencia: Sócrates es hombre y su ser consiste precisamente en ser-hombre (1007a26-27), (no consiste en ser músico o ser blanco, etc.) y por tanto, en la entidad se cumple más plenamente la autoidentidad exigida por el Principio de No-Contradicción.

Éste es el planteamiento que subyace a este segundo argumento (1007a20-b18) cuyo desarrollo comporta

dos momentos: 1) los que niegan el Principio diciendo, por ejemplo, que Sócrates es hombre, pero también no-hombre *por igual* (ya que es blanco, culto, etc.), eliminan la esencia, puesto que ponen todos los predicados *al mismo nivel*: para ellos todas las determinaciones son accidentales; 2) ahora bien, esto lleva a una predicación sin término, dado que todo accidente se predicaría de otro, y así indefinidamente. Pero esto es imposible, ya que el accidente, de suyo, se predica de un sujeto. En último término la predicación exige, pues, *un sujeto determinado y dotado de unidad*, vale decir, la entidad, en la cual el sujeto y su determinación esencial se identifican.

162 *Oudèn éstai prôton tò kathólou*: «no existirá el universal primero». Éste es el texto transmitido por los códices, texto que, sin duda, resulta difícil. Alejandro, *op. cit.*, 287, 30-32, interpreta que «no existiría el género primero, es decir, no existiría el primero de los géneros: la entidad. Todos los géneros son, en efecto, universales, y el primero de ellos es la entidad».

Con todo, el propio Alejandro, *op. cit.*, 288, 8-10, conjetura *kath'hoû* en lugar de *kathólou*, en cuyo caso el párrafo completo daría la siguiente versión: «Si todas las cosas se dicen accidentalmente, no habrá ningún 〈sujeto〉 primero *del cual* se digan, supuesto que siempre *(ei aeì* en lugar de: *ei dè*, lín. 24) el accidente significa el predicado de algún sujeto». (Esta conjetura es aceptada por Bonitz, Jaeger, Ross, etc., y es adoptada en sus traducciones por Reale, Tricot y la mayoría de los traductores.)

163 *Cf.* Diels-Kranz, 59 B 1 (II, 32, 11).

164 La tesis según la cual la afirmación y la negación son *ambas verdaderas* (p, -p; o bien, p ^ -p) comporta, en definitiva, que no es *verdadera ninguna de ellas* (-p, - -p; o bien, -(p ^ -p).

165 Aristóteles reconoce que esta argumentación comete una abierta petición de principio.

166 *Tí àn eíē tò legómenon hóti…*: «¿Qué valor tendría el dicho de que…?». Se supone que quienes (heraclíteamente) afirman que las cosas son y no son a la vez, añadirían convencidos que «tal es la naturaleza de las cosas», expresión carente de sentido en su caso, señala Aristóteles.

Fonseca, *op. cit.*, I, 877, *expl. ad loc.*, sugiere que entre *legómenon* y *hóti* faltan dos partículas: *eì mḕ*, cuya ausencia es habitualmente suplida por los comentaristas, lo que daría otro sentido: «si 〈este último〉 dice la verdad, ¿qué otra cosa puede significar lo que dice, *sino que* tal es la naturaleza de las cosas?».

167 *Cf.* la discusión de la doctrina de Protágoras en el *Teeteto* de Platón (171e-172b).

168 Es decir, si reconocen que en la práctica distinguen lo mejor de lo peor, pero *no porque saben*, sino meramente conducidos por el hábito y la creencia, entonces «que no echen la culpa a la naturaleza de las cosas» (como dice Alejandro, *op. cit.*, 300, 8, sino a su propia ignorancia, y que procuren salir de ella como los enfermos de la enfermedad.

169 «Inmoderada»: *ákraton.* Inmoderada, porque suprime toda diferencia objetiva entre el bien y el mal, además de borrar toda diferencia entre verdad y falsedad. (*Cf.* Fonseca, *op. cit.*, I, 881, *expl. ad loc.)*

170 En este capítulo I) se comienza (1009a6-22) mostrando que la negación del Principio de No-Contradicción y el fenomenismo de Protágoras se implican mutuamente, y que entre los sostenedores de ambas posiciones los hay que proceden de buena fe y los hay que proceden por el afán de discutir: aquéllos han de ser persuadidos, éstos han de ser refutados sin contemplaciones. II) A continuación y hasta el final del capítulo, se argumenta contra aquéllos, tras señalar que el origen de su error se halla en *una mala interpretación de los datos del conocimiento sensible*: *a*) en primer lugar, Aristóteles expone, y argumenta contra la negación del Principio que resulta de una interpretación incorrecta *del fenómeno del movimiento* atestiguado por los sentidos (1009a23-38); *b*) en segundo lugar, expone y analiza la tesis del *fenomenismo relativista* que se basa en la relatividad del conocimiento sensible (1009a38-1010a7); *c*) en tercer lugar, se vuelve a argumentar contra la tesis del *movilismo universal*, en cuanto que implica que *todas las proposiciones son falsas*, e implica, por tanto, que el Principio carece de aplicación (1010a7-38); *d*) por último, se argumenta contra el *fenomenismo relativista* refutando sus razones (1010a38-final).

171 Si, como vimos en el capítulo anterior (*cf. supra*, nota 161), la exigencia de autoidentidad a que apunta el Principio de No-Contradicción se cumple más plenamente en el caso de la entidad que en el de los accidentes, de modo más pleno aún se cumple en la entidad primera, ajena a todo tipo de cambio. Esta referencia a la entidad primera, divina, en relación con las exigencias del Principio de No-Contradicción, no es circunstancial o marginal, sino congruente y exigida por la propia dinámica del pensamiento de Aristóteles.

172 *Cf.* Diels-Kranz, 31 B 106 (I, 350, 21).

173 *Cf.* Diels-Kranz, 31 B 108 (I, 351, 12-13).

174 *Cf.* Diels-Kranz, 31 B 108 (I, 244, 8-11).

175 *Ilíada*, XXIII, 698 (el verso no se refiere, en realidad, a Héctor). *Cf. Acerca del alma*, I, 2, 404a29.

176 En el sentido de «ser en potencia, no actualmente». *Cf. supra*, 4, 1007b26-29.

177 No nos consta con exactitud qué pudo decir Epicarmo contra Jenófanes.

178 Diels-Kranz, 22 B 91 (I, 171, 9-15). Aristóteles se refiere también a Crátilo, para señalar que fue maestro de Platón: *Cf. supra*, I, 6, 987a32.

179 *Cf. supra*, II, 2, 994a1-b9.

180 La «cualidad» no se refiere aquí a las determinaciones accidentales cualitativas (color, etc.), sino a *la determinación específica de la forma (eîdos). Vid. infra*, V, 14, donde se dice que se denomina cualidad «en un sentido, *la diferencia de la entidad*, por ejemplo, el hombre es un animal de cierta cualidad en cuanto que es «bípedo», y el caballo en cuanto que es «cuadrúpedo»… como que la diferencia en la entidad constituye una cualidad» (1020a33-b1).

181 *Autôn tôn aisthetôn epì tôn ellatónōn tòn arithmòn idóntes hoútōs échonta perì hólou toû ouranoû homoíōs epephénanto*: «aun tomando en consideración un número pequeño de las cosas sensibles mismas, sin embargo afirmaron igualmente acerca de la totalidad del universo que se comporta de este modo». Fonseca, *op. cit.*, I, 896-897, *expl. ad loc.*, argumenta que, según Aristóteles, el número de las cosas corruptibles no es menor que el de las incorruptibles, y que, por tanto, el sentido de la frase ha de ser otro, en vista de lo cual ofrece la siguiente traducción: «aun viendo que la pluralidad de las cosas sensibles se comporta de este modo *en el caso de las más pequeñas*, sin embargo juzgan del mismo acerca de la totalidad del universo».

182 *Cf. supra*, 1009a36-38 y nota 171.

183 *Oud'hē aísthēsis pseudḕs toû ge idíou estín*: «ciertamente, la sensación de lo propio no es falsa». El sentido del argumento (como señala Alejandro, *op. cit.*, 311, 31-35) es el siguiente: aun reconociendo que la fantasía se identifica con la sensación, no cabría concluir que aquélla es siempre verdadera, puesto que la sensación *sólo lo es* necesariamente en el caso de las cualidades propias; pero es que, además, la fantasía no se identifica con la sensación.

Ross, tras Bonitz, modifica el texto introduciendo un *ei* tras *oud'* y un *mḗ* tras *aísthēsis*: *oud'* 〈*ei*〉 *hē aísthésis* 〈*mḕ*〉 *pseudḕs toû ge idíou estín*: «si bien la sensación de lo propio no es falsa, etc.». Esta modificación nos parece innecesaria.

184 En este capítulo continúa Aristóteles su crítica al fenomenismo protagóreo («todo lo que aparece es verdadero»), subrayando el relativismo que comporta y dirigiendo contra éste específicamente sus argumentaciones.

185 *Cf. supra*, 4, 1005b35-1006a11.

186 *Enantía gàr eipeîn axioûsin, euthýs enantía légontes*: «reclaman, en efecto, el derecho a contradecirse tan pronto como se contradicen». La frase es susceptible de distintas traducciones e interpretaciones (*cf.* Ross, 1948, I, 280-281). La interpretación que propongo aparece sugerida ya, según me parece, por Siriano, *op. cit.*, 285, 21-22, y es también la aceptada en su traducción por Reale quien, a su vez, se remite a Colle, 1931, III, 117 y sigs.

El sentido general del pasaje es el siguiente: los que niegan el Principio de No-Contradicción piden algo imposible al pedir que se los refute; en efecto, refutarlos sería hacerlos contradecirse, pero ellos reclaman el derecho a contradecirse en la medida en que niegan precisamente el Principio.

187 Lo que son, las entidades lo son *por sí mismas*, no en relación con, o respecto de, cualquier otra cosa.

188 *Cf. supra*, 1009a38-1010a15.

189 El párrafo contiene un manifiesto anacoluto que hemos respetado en la traducción.

190 Sobre las relaciones entre contradicción, privación y contrariedad, *cf. infra*, X, 4, 1055a38-b29,

nota 545.

191 Tras proponer el Principio de Tercio Excluso, 1) Aristóteles ofrece *hasta siete argumentaciones relativas a la validez del mismo* (1011b23-1012a17). II) El capítulo concluye con dos consideraciones, *a*) una acerca del papel de la definición como principio de toda demostración (1012a17-24), y *b*) la otra acerca de las implicaciones respectivas de las doctrinas de Heráclito y Anaxágoras en el tema de la verdad (1012a24-final).

192 Se entiende, lo intermedio *en el primero de los sentidos* indicados. Esta matización, por lo demás, resulta innecesaria (y quizá por ello el texto no la incluye) ya que, en rigor, solamente cabe hablar de intermedio en tal sentido y no en el otro.

193 Puesto que, por hipótesis, el presunto intermedio entre blanco y no-blanco no sería ni lo uno ni lo otro, ni blanco *ni no* blanco, el cambio a blanco tendría lugar, no desde no-blanco, sino desde «no no-blanco».

194 Se entiende, *por la definición de verdadero y falso*. *Cf. supra*, 1011b26-28.

195 «Entre la proposición verdadera "Dion está paseando" y la falsa "Dion no está paseando" habrá una intermedia que no será ni verdadera ni no verdadera, lo cual es absurdo» (Alejandro, *op. cit.*, 331, 15-18). Igualmente, lo intermedio entre lo que es y lo que no es será algo que ni es ni no es, etc.

196 Entiéndase, por la definición de par y de impar.

197 Aparte del carácter general de la tesis según la cual la demostración tiene como principio la definición, ésta ha sido utilizada por Aristóteles en las argumentaciones más relevantes respecto de ambos Principios: la definición de «hombre» (animal bípedo) en su refutación de quienes niegan el Principio de No-Contradicción (1006a31-b34), y la definición de verdad y falsedad en relación con el Principio de Tercio Excluso, al comienzo de este capítulo (1011b25-28). *Cf.* además, *supra*, 1006a18-30.

198 A lo largo del capítulo argumenta Aristóteles contra las tesis unilaterales de pretendida validez universal, especialmente contra las tesis de que «*todos* los enunciados son verdaderos» y «*todos* los enunciados son falsos», ambas incompatibles con el Principio de No-Contradicción y de Tercio Excluso. En el último párrafo del capítulo (1012b22-32), rechaza las tesis —de iguales características— de que «*todo* está en reposo» y «*todo* está en movimiento».

199 Es decir, si son imposibles tomados aisladamente, también serán imposibles tomados conjuntamente.

200 *Por lo dicho*: se refiere a lo dicho hasta ahora, tanto acerca de Heráclito (el movilismo universal lleva no sólo a la tesis de que todas las cosas son verdaderas, sino también a la de que *todas las cosas son falsas*: *cf.* cinco líneas atrás, 1012a34-35, y también, *supra*, 1010a7-9) como acerca de Anaxágoras (*cf.*, en particular, las últimas líneas del capítulo anterior, 1012a24-28).

201 *Cf. supra*, 7, 1012a21-24.

202 La inclusión de este párrafo final, desde 1012b22 hasta b32 («Por otra parte, es evidente… ello mismo inmóvil.»), en este contexto ha suscitado insistentes reservas, a partir de la indicación de Alejandro, *op. cit.*, 341, 30, de que no figuraba ya entonces en algunos manuscritos. El mismo Alejandro, por lo demás, subraya su congruencia con cuanto se viene diciendo (*ibid.*, 32 y sigs.).

LIBRO QUINTO (Δ)

1

⟨*Principio*⟩[203]

Se llama «principio»

⟨1⟩ *el extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse*: por ejemplo, éste es el principio de la longitud y del recorrido [35] desde este lado, pero desde el lado opuesto es otro;

⟨2⟩ *y aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor*: a [1013a] veces, por ejemplo, ha de comenzarse a aprender, no por lo primero, es decir, no por el principio del asunto, sino desde donde sea más fácil aprender;[204]

⟨3⟩ *y lo primero a partir de lo cual se hace algo*, *siendo aquello inmanente* ⟨*en esto*⟩: por ejemplo, así es la quilla principio del navío y los cimientos lo son de la casa, y hay quienes piensan que de los animales [5] lo es el corazón, otros que el cerebro y otros que cualquier otra parte semejante, sea la que sea;

⟨4⟩ *y lo primero a partir de lo cual se hace algo*, *no siendo aquello inmanente* ⟨*en esto*⟩, es decir, de donde naturalmente se originan el movimiento y el cambio: el hijo, por ejemplo, tiene su principio en el padre y la madre, y la guerra en la ofensa;

⟨5⟩ *y aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo* [10] *que es cambiado*: así, se dice que son principios, en las ciudades, las magistraturas, las autoridades, las monarquías y las tiranías, y también las artes y de éstas, muy especialmente, las rectoras.[205]

⟨6⟩ Además, se dice también que es principio ⟨de una cosa⟩ *lo primero* [15] *a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible*, por ejemplo, las premisas lo son de las demostraciones.

En otros tantos sentidos se habla también de «causas», ya que todas las causas son principios.[206] Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce. Y de ellos, unos son inmanentes y otros son extrínsecos, y de [20] ahí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la entidad y el *para-qué*. Y es que el bien y la belleza son principio, en muchos casos, tanto del conocimiento como del movimiento.

2

⟨*Causa*⟩[207]

Se llama «causa»

⟨1⟩ en un sentido, *aquello de-lo-cual se hace algo*, *siendo aquello inmanente* [25] ⟨*en esto*⟩: el bronce, por ejemplo, lo es de la estatua y la plata lo es de la copa —y también sus géneros—;

⟨2⟩ en otro sentido, *la forma* y el modelo, es decir, la definición de la esencia y los géneros de ésta (por ejemplo, de la octava es «la proporción de dos a uno» y genéricamente el número), así como las partes de la definición;

⟨3⟩ además, *aquello de donde proviene el inicio primero del cambio y del reposo*: así, el que da un consejo es causa, y el padre lo es del hijo, [30] y en general, el agente lo es respecto de lo hecho y lo que produce el cambio lo es respecto de lo que resulta cambiado;

⟨4⟩ además ⟨está la causa entendida⟩ como *fin*, y éste es aquello *para-lo-cual*: por ejemplo, el del pasear es la salud. ¿Por qué, en efecto, pasea? Contestamos: para estar sano, y al contestar de este modo pensamos que hemos aducido la causa. Y también todas aquellas cosas [35] que, siendo otro el que inicia el movimiento, se interponen antes del [1013b] fin, por ejemplo, el adelgazar, el purgarse, las medicinas y el instrumental médico se dice que son causas de la salud; y es que todas estas cosas son para el fin, si bien difieren entre sí en que las unas son acciones y las otras instrumentos.

Así pues, éstos son aproximadamente[208] todos los sentidos en que se habla de «causa». Ahora bien, puesto que las causas se dicen tales [5] en muchos sentidos, ocurre que la misma cosa tendrá muchas causas, y no accidentalmente (por ejemplo, tanto el arte escultórico como el bronce son causas de la estatua, y lo son en tanto que estatua y no en otro cualquier aspecto, si bien no lo son del mismo modo, sino que lo uno es causa como materia y lo otro como aquello *de-donde* proviene el movimiento), y habrá causas recíprocas (así, el ejercicio es causa del [10] buen estado físico y éste lo es del ejercicio, pero no del mismo modo: lo uno es causa como fin y lo otro como principio del movimiento). Además, lo mismo es causa de efectos contrarios: y es que aquello que —estando presente— es causa de tal cosa, a veces, al estar ausente, lo consideramos causa de lo contrario: por ejemplo, consideramos que la ausencia del piloto es la causa del naufragio, dado que su presencia era la causa de su salvación. Ambas —ausencia y presencia— son, por lo demás, causas en tanto que mueven. [15]

Por otra parte, todas las causas establecidas caen dentro de los cuatro tipos de causas más obvios. En efecto, las letras son causas de las sílabas, y la materia lo es de los artefactos, y el fuego y la tierra y las cosas de este tipo lo son de los cuerpos, y las partes lo son del todo, y las [20] premisas lo son de la conclusión, en tanto que aquello *de-lo-cual* ⟨se hacen⟩. Y de todas estas causas, unas lo son como *sustrato*, por ejemplo, las partes, y otras como *esencia*: así el todo,[209] la composición y la forma. Por su parte, la semilla, el médico, el que da un consejo, y en general, el agente, todos ellos, son aquello *de donde proviene el inicio del cambio o del reposo.* Otras, por último ⟨son causa⟩ como el *fin* y el bien de las [25] demás cosas. En efecto, el ⟨aquello-para-lo-cual⟩ pretende ser lo mejor y el fin de las demás cosas, y nada importe si se califica como bien ⟨real⟩ o como bien aparente. Las causas son, pues, éstas y éste es el número de sus especies. Y si bien las modalidades de las causas son muchas en número, no obstante, si se agrupan, también ellas resultan ser pocas.

[30] Las causas se dicen tales, pues, en muchos sentidos, y entre las de la misma especie unas son anteriores y posteriores respecto de otras: por ejemplo, el médico y el

hombre de arte son causa de la salud, y de la octava lo son el doble y el número, y las que abarcan a cualquier otra lo son siempre de los efectos particulares ⟨de ésta⟩.

Además, están la causa accidental y sus géneros.

[35] Por ejemplo, de la estatua es causa, en un sentido, Policleto y lo es, pero en otro sentido, el escultor, ya que accidentalmente coincide que [1014a] Policleto es el escultor. Y causas son también las que abarcan a la accidental, por ejemplo, de la estatua es causa el hombre y también, genéricamente, el animal, puesto que Policleto es hombre y el hombre es animal. Por lo demás, entre las causas accidentales las hay más lejanas [5] y más próximas unas que otras, por ejemplo, si se consideran causas de la estatua el blanco y el músico, y no solamente Policleto o el hombre.

Todas las causas —además de decirse tales bien en sentido propio bien accidentalmente— se dicen tales, ya porque lo son en potencia, ya porque están actuando, por ejemplo, se dice que es causa de la edificación, ya un constructor, ya un constructor que está edificando.

[10] Del mismo modo cabe también hablar acerca de los efectos de que las causas son causas: cabe decir de algo, por ejemplo, que es la causa de esta estatua determinada, o bien que lo es de una estatua, o, genéricamente, que lo es de una escultura; igualmente, que es la causa de este bronce determinado, o bien que lo es de un bronce o, genéricamente, que lo es de la materia. Y lo mismo tratándose de las causas accidentales.

Además, cabe combinar las unas y las otras al referirse a ellas, por ejemplo, hablar no de Policleto o del escultor, sino del escultor Policleto. Pero, en cualquier caso, todas estas causas —si bien cada una de [15] ellas se dice tal, a su vez, en dos sentidos— son seis en número: como particular, como género, como accidente, como género del accidente, formuladas en combinación o formuladas cada una simplemente; y de todas ellas, a su vez, en tanto que están actuando o en potencia. Difieren entre sí, por lo demás, en esto: que las causas particulares y las [20] que están actuando existen y dejan de existir al mismo tiempo que los efectos de que son causas —por ejemplo, este que está curando y este que está siendo curado por él; este constructor que está edificando y este edificio que está siendo edificado por él—, mientras que ⟨tratándose de causas⟩ en potencia no siempre es así. En efecto, la casa y el [25] constructor no desaparecen al mismo tiempo.

3

⟨*Elemento*⟩

Se llama «elemento»[210]

⟨1⟩ *lo primero de-lo-cual algo se compone*, *siendo aquello inmanente* ⟨*en esto*⟩ *y no pudiendo descomponerse*, *a su vez*, *específicamente en otra especie distinta.* Así, son elementos de la voz aquellos de que la voz se compone y en que se descompone últimamente, mientras que ellos no pueden descomponerse en otras voces

específicamente distintas, sino que, en caso de descomponerse, las partes resultantes serán de la [30] misma especie: por ejemplo, es agua una parte de agua, pero una de la sílaba no 〈es sílaba〉. De igual modo explican también los elementos de los cuerpos quienes denominan tales a los componentes últimos en que se descomponen los cuerpos sin que aquéllos puedan, a su vez, descomponerse en otros de distinta especie. Y sean una o muchas tales cosas, las denominan elementos.

〈2〉 De modo semejante se dice también que son elementos los de las demostraciones geométricas y, en general, los de las demostraciones: [35] en efecto, las demostraciones primeras y que están contenidas en [1014b] múltiples demostraciones se dice que son elementos de las demostraciones: tales son, por lo demás, los silogismos primeros[211] que constan de los tres términos y proceden por uno medio.

〈3〉 También, a partir de esto y por desplazamiento del significado, llaman elemento a aquello que, siendo uno y pequeño, se aplica a muchas cosas, y de ahí que lo que es pequeño y simple e indivisible [5] se denomine elemento. De donde resulta que las cosas máximamente universales son elementos, ya que cada una de ellas, siendo una y simple, es inmanente en muchas cosas, en todas o la mayoría; y de ahí resulta también la opinión[212] de que la unidad y el punto son principios. [10] Y puesto que los llamados géneros son universales e indivisibles (de ellos no hay, en efecto, definición), algunos dicen que los géneros son elementos, y que lo son en mayor grado que la diferencia, puesto que el género es más universal que ésta: efectivamente, en aquello en que se da la diferencia se da también el género con ella, mientras que en aquello en que se da el género no se da la diferencia en todos los casos.

Por lo demás, lo común a todas estas acepciones consiste en que [15] elemento de cada cosa es *lo primero que es inmanente en cada cosa.*

4

〈*Naturaleza*〉

Se llama «naturaleza»,[213]

〈1〉 en un sentido, *la generación de las cosas que crecen* (si se pronuncia la ‘y’ alargándola),[214]

〈2〉 y en otro sentido, *lo primero a partir de lo cual comienza a crecer lo que crece*, *siendo aquello inmanente* 〈*en esto*〉;

〈3〉 Además, *aquello-de-donde se origina primeramente el movimiento que se da en cada una de las cosas que son por naturaleza* y que corresponde a cada una de éstas en tanto que es tal. Se dice, por lo demás, que crece todo aquello que aumenta de tamaño gracias a otra cosa, bien [20] por contacto y por unificación orgánica, bien por desarrollo, como los embriones. La unificación orgánica difiere, en todo caso, del mero contacto: en efecto, en el caso de éste no es necesaria ninguna otra cosa aparte del contacto, mientras que en el caso de los componentes de una unidad orgánica hay algo

—uno y lo mismo en ambos 〈componentes〉— que hace que se unan orgánicamente en vez de estar meramente en contacto, y que constituyan una sola cosa según la continuidad [25] y la cantidad, pero no según la cualidad.

〈4〉 Además, se llama «naturaleza» *lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza, siendo aquello algo informe e incapaz de cambiar de su propia potencia*:[215] por ejemplo, el bronce se dice que es la naturaleza de la estatua y de los utensilios de bronce, y la [30] madera de los de madera. Y del mismo modo en los demás casos. De ellos, en efecto, está constituida cada cosa, conservándose la materia. Y es que de esta misma manera llaman también naturaleza a *los elementos de las cosas que son por naturaleza*: unos dicen que el fuego, otros que la tierra, otros que el aire, otros que el agua, otros que algún otro elemento semejante, unos que alguno de ellos, y otros, en fin, que todos ellos.

〈5〉 Además, y en otro sentido, se dice que la naturaleza es *la entidad* [35] *de las cosas que son por naturaleza*: así, por ejemplo, los que dicen que la naturaleza es la composición primera de las cosas o, como dice Empédocles,

> no hay ninguna naturaleza de las cosas que son, [1015a]
> sino solamente mezcla y separación de lo mezclado,
> si bien a esto lo llaman 'naturaleza' los hombres.[216]

Por ello, al referirnos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza, [5] no decimos que poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma y la configuración, aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan. Y es que, ciertamente, el compuesto de lo uno y lo otro[217] es «por naturaleza» —por ejemplo, los animales y sus partes—, mientras que «naturaleza» son la materia primera (ésta se entiende de dos maneras, o primera respecto de la cosa, o primera en general: así y en el caso de las cosas de bronce, el bronce es primero respecto de ellas, pero en general lo sería el agua, [10] suponiendo que todo lo que se derrite es agua) y también la entidad, es decir, la forma. Ésta es, a su vez, el fin de la generación.[218] 〈6〉 A causa de esta 〈acepción〉, y por ampliación ya del significado, y en general, se llama naturaleza a *toda entidad*, puesto que la naturaleza es cierto tipo de entidad.

De lo dicho resulta que la naturaleza, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es *la entidad de aquellas cosas que poseen* [15] *el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas.* En efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquélla, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella. Y ella es el principio del movimiento de las cosas que son por naturaleza,[219] y, en cierto sentido, es inmanente en éstas, bien en potencia, bien en estado de plena actualización.

5

⟨*Necesario*⟩[220]

Se llama «necesario»

⟨1⟩ *aquello sin lo cual, por ser concausa, no se puede vivir* (por ejemplo, la respiración y la alimentación son necesarias para el animal, ya que sin ellas es imposible que exista),

⟨2⟩ y también *aquellas cosas sin las cuales el bien no puede existir o producirse, o el mal no puede suprimirse o desaparecer* (por ejemplo, el beberse la medicina es necesario para no estar enfermo, y el viajar a Egina para cobrar el dinero).

⟨3⟩ Además, *lo impuesto violentamente y la violencia.* Esto, a su vez, es lo que obstaculiza, o impide, en contra de la inclinación y de la elección: en efecto, lo impuesto violentamente se denomina «necesario» y, por ello, también «doloroso» (como dice también Eveno:[221] *«todo lo necesario es por naturaleza penoso»*), y la violencia constituye un cierto tipo de necesidad (como dice también Sófocles: *«la violencia me fuerza a actuar necesariamente así»*),[222] y la necesidad parece ser algo que no se deja persuadir, y con razón, ya que es lo contrario del movimiento que se ejecuta conforme a la elección y al razonamiento.

⟨4⟩ Además, *lo que no puede ser de otro modo que como es*, decimos que es necesario que sea así. Y ciertamente, todas las demás cosas se denominan necesarias, de un modo u otro, en virtud de este significado de 'necesario'. En efecto, de lo impuesto violentamente se dice que es necesario hacerlo o padecerlo cuando, a causa de la violencia ejercida, [1015b] no se puede seguir la inclinación propia, como que la necesidad es precisamente aquello por lo cual no se puede actuar de otro modo. E igualmente en el caso de las concausas del vivir y de lo bueno: y es que cuando el bien en unos casos, y en otros casos la vida y la existencia, no son posibles sin ciertas cosas, estas cosas son necesarias, y esta causa constituye un cierto tipo de necesidad.

⟨5⟩ También *la demostración* es de las cosas necesarias, ya que ⟨lo demostrado⟩, si se ha demostrado estrictamente, no puede ser de otro modo. Y la causa de ello son las premisas primeras, si las cosas de que parte el silogismo no pueden ser de otro modo ⟨que como son⟩.

En algunos casos la causa de que ciertas cosas sean necesarias es algo distinto ⟨de ellas mismas⟩, pero en otros casos no es así, sino que son ellas la causa de que otras cosas sean por necesidad. Por consiguiente, *lo necesario en el sentido primero y fundamental de la palabra es lo simple*: esto, en efecto, no puede tener más que un modo de ser y, por tanto, no puede ser de este otro modo y de aquel otro modo, puesto que, en tal supuesto, tendría más de un modo de ser. Así pues, si existen realidades eternas e inmóviles, nada hay en ellas de violento o antinatural.

6

⟨*Uno*, *unidad*⟩[223]

Se dice de algo que es 'uno' ya accidentalmente, ya por sí.

〈1〉 *Accidentalmente*,[224] por ejemplo, «Corisco» y «músico», y «Corisco músico» (lo mismo da, en efecto, decir «Corisco» *y* «músico» que «Corisco músico»), y también «músico» *y* «justo», y también «Corisco [20] músico justo». Y es que todas estas cosas se dice que son uno accidentalmente: «justo» *y* «músico» porque sucede accidentalmente que se dan en cierta entidad que es una; «músico» *y* «Corisco» porque sucede accidentalmente que aquello se da en éste; e igualmente también «el músico Corisco» es uno con Corisco en cierto modo: porque una de las partes del enunciado —«músico»— sucede accidentalmente que se da [25] en la otra, «Corisco»; y también «el músico Corisco» es uno con «el justo Corisco», porque una parte de cada enunciado sucede accidentalmente que se da en el mismo sujeto, y éste es uno. Y lo mismo si el accidente se afirma del género, o bien de algún nombre universal, por ejemplo, si se dice que «hombre» y «hombre músico» son lo mismo: en efecto, 〈se dice que lo son〉, bien porque «músico» sucede accidentalmente [30] que se da en el «hombre», el cual es una entidad, bien porque lo uno y lo otro sucede que se dan accidentalmente en un individuo, en este caso Corisco, sólo que los dos no se dan en él del mismo modo, sino que lo uno se da como género, como algo intrínseco a la entidad, mientras que lo otro se da como estado o afección de la entidad. Así [35] pues, todo lo que se dice que es accidentalmente uno, se dice de este modo.

〈2〉 De las cosas que se dice que son uno *por sí mismas*, 〈*a*〉 algunas [1016a] se dice que lo son porque *son continuas*, como el haz de leña atado y los maderos pegados con cola. También una línea, si es continua, se dice que es una, aunque esté doblada, al igual que cada una de las partes [del cuerpo], por ejemplo, una pierna o un brazo. Por lo demás, de entre estas cosas, las que son continuas por naturaleza poseen un grado mayor de unidad que las que lo son por obra del arte. A su vez, se llama continuo aquello a lo que, por sí, le corresponde un movimiento que [5] es uno y que no puede ser sino tal. Y el movimiento es uno si es indivisible, y es indivisible según el tiempo. Y por sí mismo es continuo todo aquello que es uno no por mero contacto: en efecto, si se colocan maderos en contacto unos con otros, nadie dirá que se trata de algo uno —un madero o un cuerpo o una cosa continua. Las cosas que son totalmente continuas se dice que son uno aun cuando estén dobladas, y en mayor medida si no están dobladas: así, la tibia o el muslo en [10] mayor medida que la pierna, ya que el movimiento de la pierna puede no ser uno. Y la línea recta es una en mayor medida que la que está doblada: efectivamente, de la que está doblada y forma un ángulo decimos que es una y que no es una, ya que su movimiento puede darse [15] no conjuntamente o conjuntamente, mientras que el de la recta se da siempre conjuntamente, y ninguna parte suya que tenga magnitud está en reposo mientras otra está en movimiento, al contrario de lo que ocurre con la línea doblada.

〈*b*〉 Además y en otro sentido se dice que son uno aquellas cosas *cuyo sujeto material no es específicamente diferente.* Y no difiere cuando su forma específica no puede ser distinguida por la percepción sensible, ya se trate del sujeto que es primero, ya del que es último [20] respecto del fin: en efecto, del vino se dice que es uno y también

del agua, en tanto que no pueden distinguirse según la forma específica, y también se dice de todos los líquidos (como el aceite, el vino) y de todos los cuerpos que se derriten que son uno porque el sustrato último de todos ellos es el mismo; en efecto, todas estas cosas son agua o aire.

〈*c*〉 Se dice también que son uno aquellas cosas *cuyo género es uno*, aunque se diferencie por medio de diferencias opuestas. Y se dice que [25] son uno todas estas cosas porque uno es el género que constituye el sujeto de las diferencias (por ejemplo, uno son el caballo, el hombre y el perro puesto que todos ellos son animales), en un sentido muy próximo a como la materia es una. A veces se dice de esta manera que tales cosas son una, pero otras veces se dice que el género superior es el mismo, y cuando se trata de las especies últimas del género, se dice [30] del que está sobre ellas: así, el isósceles y el equilátero son una y la misma figura porque ambos son triángulos, si bien no son los mismos triángulos.

〈*d*〉 Además, se dice que son uno todas aquellas cosas *cuya definición —el enunciado que expresa su esencia— es indivisible de cualquier otro enunciado que exprese la cosa* (pues todo enunciado, por sí, es [35] divisible):[225] en este sentido, efectivamente, «lo que ha crecido» y «lo que mengua» son uno, puesto que una es su definición, al igual que la definición de la especie es una en el caso de las superficies. Y en general, aquellas cosas cuya aprehensión intelectual —la que aprehende [1016b] su esencia— es indivisible, sin que 〈la aprehensión intelectual〉 pueda separarlas ni en cuanto al tiempo ni en cuanto al lugar ni en cuanto a la noción, en tales cosas se da la unidad de manera prominente, y de ellas en las que son entidades. Y es que, de *modo universal*, se dice que son uno *todas aquellas cosas que son indivisibles*, *en tanto que son indivisibles:* [5] y así, si son indivisibles en tanto que son «hombre», son «un» hombre, y si lo son en tanto que «animal», son «un» animal, y si lo son en tanto que «magnitud», son «una» magnitud.

Ciertamente, la mayoría de las cosas se dice que poseen unidad por hacer o tener o padecer o relacionarse con otra cosa que es una; en su sentido primero, por el contrario, se dice que son «una» aquellas cosas cuya entidad es una, una por continuidad, por especie o por definición; [10] y es que, efectivamente, contabilizamos como múltiples a aquellas que no son continuas, o bien cuya esencia no es una, o cuya definición no es una.

Además, en cierto sentido decimos de cualquier cosa que es una si, poseyendo cantidad, es continua,[226] pero en cierto sentido no decimos que lo es, a no ser que constituya un todo, es decir, a no ser que posea la unidad de la forma: por ejemplo, al ver las partes de un zapato puestas juntas de cualquier manera no diríamos que constituyen una unidad, [15] excepto en el sentido de que son continuas, pero sí 〈que lo diríamos〉 si estuvieran juntas de modo que compusieran un zapato, es decir, poseyeran ya cierta forma una. Y de ahí que de las líneas, la circunferencia sea una de modo prominente puesto que es entera y completa.

«Ser uno» consiste en «ser principio de número».[227] En efecto, la medida primera es principio, ya que lo primero mediante lo cual conocemos [20] cada género es su

medida primera. Conque la unidad es el principio de lo cognoscible en cada género. Ahora bien, la unidad no es la misma en el caso de todos los géneros: en un caso es el intervalo más pequeño, en otro caso la vocal o la consonante, otra es la unidad del peso y otra la del movimiento. En todos los casos, a su vez, la unidad es lo indivisible en cantidad o en especie. Y lo indivisible en cuanto a la cantidad se llama: «mónada» si lo es totalmente y carece de posición, «punto» si [25] lo es totalmente y tiene posición, «línea» si es divisible en una dimensión, «superficie» si lo es en dos dimensiones, y «cuerpo» si es divisible en todas —las tres— dimensiones; e invirtiendo el orden, lo divisible en dos dimensiones es «superficie», «línea» lo divisible en una dimensión, «punto» y «mónada» lo que no es divisible en absoluto en cuanto a la cantidad: mónada si no tiene posición, y punto si tiene posición. [30]

En fin, ciertas cosas son uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente y otras por analogía:[228] numéricamente lo son aquellas cosas cuya materia es una, específicamente aquellas cuya definición es una, genéricamente aquellas cuya figura de la predicación es la misma[229] y, en fin, por analogía las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos. Por otra parte, las modalidades [35] posteriores acompañan siempre a las anteriores:[230] así, las cosas que son uno numéricamente lo son también específicamente, pero no todas las que lo son específicamente lo son también numéricamente; a su vez, todas las que lo son específicamente lo son también genéricamente, [1017a] pero no todas las que lo son genéricamente lo son además específicamente, aunque sí que lo son por analogía; por su parte, no todas las que lo son por analogía lo son también genéricamente.

Resulta también evidente que lo MÚLTIPLE se dirá tal por oposición a los sentidos de ‘uno’, ciertas cosas porque no son continuas, otras porque su materia —la primera o la última— es específicamente divisible, [5] otras, en fin, porque sus definiciones —los enunciados que expresan su esencia— son más de una.

7

〈*Lo que es*〉[231]

«Lo que es» se dice tal ya accidentalmente ya por sí mismo.

〈1〉 Decimos, por ejemplo, que *accidentalmente* el justo es músico, [10] el hombre es músico y el músico es hombre; y del mismo modo que decimos que el músico construye una casa porque sucede accidentalmente al constructor que es músico, o al músico que es constructor (en efecto, ‘esto es tal cosa’ significa aquí que tal cosa le sucede accidentalmente a esto), también hablamos en este sentido en el caso de los ejemplos aducidos: pues cuando decimos que el hombre es músico y que el [15] músico es hombre, o que el blanco es músico o que éste es blanco, en el último caso lo decimos porque ambas cosas sucede accidentalmente que se dan en el mismo sujeto; y que el músico es hombre, por su parte, porque «músico» sucede que se da accidentalmente en

éste. (Y en este sentido se dice también que lo no-blanco *es*: porque es aquello a lo cual esto le sucede accidentalmente.) Así pues, las cosas que se dice [20] que son accidentalmente, se dice que son por las razones siguientes: o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y ésta *es*, o bien porque aquello se da *en algo que es*, o bien porque *es aquello en lo cual* se da la determinación de que aquello se predica.[232]

〈2〉 Por otra parte, se dice que *son por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación:[233] en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones de 'ser'. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan [25] *qué-es*, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, 'ser' significa lo mismo que cada uno de ellos. Y es que no hay diferencia alguna entre 'un hombre *es*(tá) convaleciendo' y 'un hombre convalece',[234] ni entre 'un hombre *es*(tá) paseando o talando' y 'un hombre pasea o [30] tala'. Y lo mismo también en caso de los demás predicados.

〈3〉 Además, 'ser' y 'es' significan que algo es verdadero, y 'no ser' que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación. Así, que Sócrates *es* músico significa que tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates *es* no-blanco, que 〈tal cosa〉 es verdad; por el contrario, que la diagonal *no es* conmensurable 〈significa〉 que es falso 〈que lo sea〉.

〈4〉 Además y respecto de estos sentidos enumerados, 'ser' y 'lo que [35] es' significan tanto lo que se dice que *es en potencia* como lo que se dice que es *ya plenamente realizado*: efectivamente, tanto del que puede ver [1017b] como del que está viendo decimos que *es* alguien que ve, y del mismo 〈decimos〉 que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando, y que *es* tranquilo tanto aquel que está [5] ya tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse. Y lo mismo en el caso de las entidades: también, desde luego, decimos que en la piedra *es*(tá) la estatua de Hermes, y que 〈en la línea〉 *es*(tá) la semilínea, y que *es* trigo lo no madurado aún.

En otro lugar habrá de definirse cuándo algo es potencialmente y cuándo no lo es aún.[235]

8

〈*Entidad*〉

[10] Se llaman «entidad»[236]

〈1〉 *los cuerpos simples* —por ejemplo, la tierra, el fuego, el agua y cuantos son tales— y, en general, *los cuerpos y sus compuestos*, animales y divinidades,[237] así como *sus partes*. Todas estas cosas se dice que son entidad porque no se predican de un sujeto; al contrario, las demás cosas 〈se predican〉 de ellos.

[15] ⟨2⟩ En otro sentido, *lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predican de un sujeto*: así, el alma para el animal.

⟨3⟩ Además, *las partes inmanentes de tales cosas*, *si las delimitan y expresan algo determinado*, *y si su eliminación acarrea la eliminación del todo*: así, como dicen algunos, la ⟨eliminación⟩ de la superficie ⟨acarrea⟩ [20] la del cuerpo y la de la línea ⟨acarrea⟩ la de la superficie; y el número, en general, es tal según el parecer de algunos[238] (puesto que define todas las cosas y si se eliminara, nada quedaría).

⟨4⟩ Además, *la esencia*, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa.

Sucede, por demás, que la entidad se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa; de otra [25] parte, lo que siendo *algo determinado* es también *capaz de existencia separada*.[239] Y tal es la conformación, es decir, la *forma* específica de cada cosa.

9

⟨*Lo mismo*, *diverso*, *semejante*, *desemejante*⟩[240]

Ciertas cosas se dice que son «lo mismo»

⟨1⟩ *accidentalmente*, por ejemplo, «blanco» y «músico» porque sucede accidentalmente que se dan en lo mismo, y «hombre» y «músico» porque lo uno sucede accidentalmente que se da en lo otro, y decimos «el músico es hombre» porque sucede accidentalmente que se da en el [30] hombre. Lo así expresado se identifica con cada uno de sus dos términos y cada uno de éstos con ellos: en efecto, tanto el hombre como el músico se dice que son el mismo que «el hombre músico», y que éste es el mismo que aquéllos. (Y de ahí que ninguna de estas cosas se predique universalmente. No es, en efecto, verdadero afirmar que «todos los hombres» son lo mismo que «músico», ya que las determinaciones que [35] se predican universalmente pertenecen por sí mismas ⟨a sus sujetos⟩, mientras que las accidentales no les pertenecen por sí mismas, por más que se prediquen de los individuos sin matización alguna al respecto. [1018a] Sócrates y Sócrates-músico parece, en efecto, que son lo mismo; pero «Sócrates» no se dice de una pluralidad de individuos, y de ahí que no se diga «todos los Sócrates» como se dice «todos los hombres».)

⟨2⟩ Ciertas cosas se dice, pues, que son lo mismo de esta manera, mientras que otras se dice que lo son *por sí*, y esto en todos los mismos [5] sentidos en que se dice 'uno': en efecto, se dice que son lo mismo aquellas cosas cuya materia es una, ya específica ya numéricamente, y aquellas cosas cuya entidad es una, de modo que es evidente que la mismidad consiste en *cierta unidad del ser*, *bien de una pluralidad*, *bien de algo considerado como una pluralidad*: así, cuando se dice de algo que es lo mismo que ello mismo, se considera como si fuera dos cosas. Se dice que son *diversas*, por el contrario, aquellas cosas cuya especie o materia o definición de la entidad es más

de una. Y, en general, ‘diverso’ [10] se dice por oposición a lo ‘mismo’.

Se dice que son «diferentes» aquellas cosas que son diversas, pero siendo lo mismo en algún aspecto,[241] sólo que no numéricamente, sino según la especie o según el género o por analogía. Además, aquellas cuyo género es diverso, y también los contrarios, y también cuantas cosas comportan la diversidad en su entidad.

[15] «Semejantes» se dice que son aquellas cosas cuyas afecciones son, en su totalidad, las mismas, y también si las afecciones que son las mismas son más que las que son diversas, y aquellas cosas cuya cualidad es una; y una cosa es semejante a otra si tiene la mayoría —o bien los más importantes— de los contrarios por los cuales ésta puede ser alterada.[242]

Lo «desemejante» se dice tal, a su vez, por oposición a lo semejante.

10

〈*Opuestos. Contrarios. Diversos en cuanto a la especie*〉[243]

[20] 〈1〉 Se llaman «opuestos» la contradicción, los contrarios, los relativos, la privación y la posesión, y los extremos desde los cuales y hasta los cuales tienen lugar las generaciones y las destrucciones.[244] También aquellas cosas que no pueden estar a la vez presentes en el sujeto capaz de recibirlas se dice que son opuestas, ellas mismas o bien los elementos de que se componen: en efecto, el gris y el blanco no se dan a la vez en lo mismo, luego son opuestos los elementos de que derivan.

[25] 〈2〉 Se llaman «contrarios»:[245] 〈*a*〉 aquellas cosas que, siendo diferentes en cuanto al género, no pueden estar presentes a la vez en lo mismo; 〈*b*〉 también las que, perteneciendo al mismo género, difieren en grado sumo, 〈*c*〉 y las que, dándose en el mismo sujeto receptor, difieren en grado sumo, 〈*d*〉 y las que, cayendo bajo la misma potencia, difieren en grado sumo, 〈*e*〉 aquellas cuya diferencia es máxima, bien [30] absolutamente, bien en cuanto al género, bien en cuanto a la especie.

Las demás cosas se dice que son contrarias, unas porque tienen tales contrarios, otras porque son sujetos receptores de los mismos, otras porque son capaces de producirlos o de ser afectadas por ellos, o porque los producen o son afectadas por ellos, o porque son pérdidas o adquisiciones, o bien, posesiones o privaciones de ellos.

Y puesto que ‘uno’ y ‘lo que es’ se dicen en muchos sentidos, otro tanto [35] tiene que ocurrir también necesariamente en el caso de todas las nociones que se dicen según los significados de aquéllos, de modo que «mismo», «diverso» y «contrario» serán diversos respecto de cada categoría.

〈3〉 «Diversas en cuanto a la especie»[246] se dice que son 〈*a*〉 todas aquellas cosas que, siendo del mismo género, no están subordinadas entre sí; 〈*b*〉 y también aquellas que, dándose en el mismo género, tienen [1018b] alguna diferencia; 〈*c*〉 y también aquellas que comportan contrariedad en su entidad. 〈*d*〉 Diversos entre sí en cuanto a la

especie son también los contrarios, todos o los que se denominan tales en sentido primario, ⟨*e*⟩ y todas aquellas cosas que tienen definiciones diversas en la especie última del género (por ejemplo, «hombre» y «caballo» son indivisibles en cuanto al género, pero sus definiciones son diversas), ⟨*f*⟩ y todas aquellas cosas que, dándose en la misma entidad, tienen alguna diferencia. Por su parte, las cosas que se oponen a éstas son de la misma especie.

11

⟨*Anterior y posterior*⟩[247]

Se denominan «anteriores» y «posteriores»

⟨1⟩ ciertas cosas porque, supuesto que en cada género hay algo que es primero y es principio, *se hallan más cerca de algún principio* fijado ya absolutamente y por naturaleza, ya relativamente, ya en algún lugar, ya por algunos. Así,

⟨*a*⟩ algunas cosas se dice que son anteriores *en cuanto al lugar* por hallarse más cerca, bien de algún lugar establecido por naturaleza (por ejemplo, del centro o del extremo), bien respecto de un lugar cualquiera, mientras que lo que se halla más lejos se dice que es posterior;

⟨*b*⟩ otras cosas ⟨se dice que son anteriores⟩ *en cuanto al tiempo* (unas por estar más lejos del tiempo presente, como cuando se trata del pasado: la guerra de Troya es ciertamente anterior a las guerras médicas porque está más alejada del tiempo presente; otras, por el contrario, por estar más cerca del momento presente, como cuando se trata de los acontecimientos futuros: los juegos de Nemea son «antes» que los de Pitia porque están más próximos al momento presente, en cuyo caso tomamos al presente como principio y como lo primero);

⟨*c*⟩ otras cosas ⟨se dice que son anteriores⟩ *en cuanto al movimiento.* (Anterior es, en efecto, lo que está más cerca de lo que ha iniciado primero el movimiento: así, el niño es «antes» que el adulto. También eso es un principio, hablando absolutamente);

⟨*d*⟩ otras cosas ⟨se dice que son anteriores⟩ *en cuanto a la potencia* (pues anterior es lo que descuella en cuanto a su potencia, es decir, lo más potente. Y tal es aquello de cuya voluntad se sigue necesariamente otra cosa que es posterior, de modo que si aquélla no la mueve, ésta no se mueve, y si la mueve, se mueve. La voluntad es principio);

⟨*e*⟩ otras cosas ⟨se dice que son anteriores⟩ *en cuanto al orden* (y éste es el caso de todas aquellas que están colocadas, conforme a alguna regla, en relación con algo único y determinado, por ejemplo, el danzante que está junto al corifeo es anterior al que está en tercer lugar, y la cuerda penúltima es anterior a la última: y es que en un caso se toma como principio al corifeo, y en el otro caso a la cuerda de en medio).

⟨2⟩ En este sentido se dice que estas cosas son anteriores mientras que, en otro

sentido, *lo que es anterior en cuanto al conocimiento se considera*, *además*, *anterior absolutamente*, en cuyo caso son diversas las cosas que son anteriores según la noción y las que lo son según la sensación. Y es que según la noción los universales son anteriores, mientras que los individuos lo son según la sensación; y según la noción el accidente es anterior al todo,[248] por ejemplo «músico» es anterior a «hombre-músico», puesto que el todo de la noción no puede darse sin la parte, por más que no pueda haber músico si no hay *alguien que sea músico.*

⟨3⟩ Además, se dice que son anteriores *las propiedades de las cosas que*, *a su vez*, *son anteriores*, por ejemplo, la rectitud es anterior a la lisura, dado que la primera es una propiedad de la recta por sí misma, mientras que la segunda lo es de la superficie. [1019a]

⟨4⟩ Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores en este sentido, y otras que lo son *según la naturaleza y la entidad*: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no éstas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón.[249] (Y puesto que 'ser' se dice en muchos sentidos, tenemos, en primer lugar, que el sujeto es anterior y, por tanto, la entidad es anterior, y en segundo lugar, que 'anterior' y 'posterior' se dicen de distinta manera según la potencia y según el estado de actualización: en efecto, ciertas cosas son anteriores según la potencia y otras según el estado de actualización. Así, según la potencia, la semilínea es anterior a la ⟨línea⟩ entera, y la parte al todo, y la materia a la entidad, mientras que atendiendo al estado de actualización son posteriores, puesto que alcanzan este estado de actualización cuando el compuesto está disgregado.) Y en cierto modo todas las cosas que se dice que son «antes y después» se dice que son tales según estos significados: y es que ciertas cosas pueden existir sin las demás en el momento de la generación —por ejemplo, el todo sin las partes— y otras, a su vez, en el momento de la destrucción, por ejemplo, la parte sin el todo. Y de modo semejante en los demás casos.

12

⟨*Potencia o capacidad*, *impotencia o incapacidad*⟩[250]

⟨1⟩ Se llama «potencia» o «capacidad»

⟨*a*⟩ el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien ⟨en lo mismo que es cambiado, pero⟩ en tanto que otro: por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no se da en lo que es edificado, mientras que el arte de curar, siendo potencia, puede darse en el que es curado, pero no en tanto que es curado.[251] En general, pues, se llama potencia o capacidad: de una parte, *el principio del cambio o del movimiento que se da en otro*, *o bien* ⟨*en lo mismo que es cambiado*⟩, *pero en tanto que otro*; de otra parte, ⟨*el principio según el cual algo es cambiado o movido*⟩ *por la acción de otro*, *o bien* ⟨*de ello mismo*, *pero*⟩ *en tanto que otro* (en efecto, de lo que padece decimos que es «capaz de» padecer en virtud de aquel principio según el cual

padece alguna afección, bien se trate de una afección cualquiera, bien se trate no de cualquier afección, sino para mejor).

〈*b*〉 Además, *la capacidad de realizar algo perfectamente*, *o según la propia intención*. A veces decimos, desde luego, que no son capaces de hablar o de andar quienes meramente hablan o andan sin hacerlo perfectamente [25] o como querrían. Y de modo semejante en el caso del padecer.

〈*c*〉 Se llaman, además, potencias *todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles o inmutables*, *o no se dejan cambiar fácilmente para peor*. Y es que las cosas se rompen, se [30] quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo. Por el contrario, son impasibles aquellas cosas que padecen difícilmente, o apenas, en virtud de su potencia, en virtud de que son potentes y poseen ciertas cualidades.

〈2〉 Puesto que 'potencia' o 'capacidad' se dicen en todos estos sentidos, «potente» o «capaz» se dirá:

〈*a*〉 en un sentido, *de lo que posee un principio del movimiento o del cambio que se da en otro*, *o bien* 〈*en lo mismo que es cambiado*, *pero*〉 *en tanto* [35] *que otro* (también lo que es capaz de producir el reposo es algo potente);

[1019b] 〈*b*〉 en otro sentido, *si hay otra cosa que posea una potencia tal sobre ello*;

〈*c*〉 en otro sentido, si tiene la capacidad de cambiar de cualquier modo que sea, para peor o para mejor (también, desde luego, lo que se corrompe parece que es «capaz de» corromperse: no se corrompería si fuera incapaz de ello, pero tiene una cierta disposición, causa y principio [5] de tal afección. Y parece que algo es capaz, a veces por poseer algo y a veces por estar privado de algo. Por tanto, si la privación es en cierto modo una posesión, todas las cosas serán tales por poseer algo, y si no, por homonimia.[252] Conque una cosa es capaz por tener cierta posesión o principio, y también por tener la privación del mismo, si es que es posible «tener» una privación); [10]

〈*d*〉 en otro sentido, porque otra cosa, o 〈ella misma〉 en tanto que otra, no posee la potencia o el principio de su destrucción.

Y todas estas cosas se dice 〈que son capaces〉, bien solamente porque cabe que se produzcan o no se produzcan, bien porque cabe que se produzcan perfectamente. Y, desde luego, este último tipo de potencia se da también en las cosas inanimadas, por ejemplo, en los instrumentos: se dice, en efecto, que tal lira es capaz de sonar, pero tal [15] otra no, cuando no suena bien.

〈3〉 «Impotencia» o «incapacidad» es la privación de potencia —es decir, del principio cuya naturaleza hemos explicado— que tiene lugar bien de un modo total, bien en aquello a que naturalmente corresponde poseerla ya: en efecto, nadie diría que un niño, un varón adulto y un eunuco son impotentes del mismo modo para engendrar. Además, hay un tipo de impotencia que se opone a cada uno de los dos tipos de potencia, es decir, a la que es capaz simplemente de mover, y [20] a la que es capaz de mover perfectamente.

〈4〉 Unas cosas se dice que son «impotentes» según este tipo de impotencia y otras que lo son en otro sentido. Éste es el caso de lo «posible» y lo «imposible»:[253] imposible es *aquello cuyo contrario es necesariamente verdadero* (así, es imposible que la diagonal sea conmensurable; y puesto que es falso aquello cuyo contrario es no simplemente [25] verdadero, sino necesariamente verdadero, que la diagonal es inconmensurable es no simplemente falso, sino necesariamente falso); lo contrario de esto, lo posible, se da, a su vez, *cuando no es necesario que su contrario sea falso*, por ejemplo, es posible que un hombre esté sentado, dado que no es necesariamente falso que no está sentado. [30] Ciertamente, 'posible' significa en un sentido, como queda establecido, *lo que no es necesariamente falso*, en otro sentido lo que *es verdadero*, y en otro sentido lo que *puede ser verdadero.*

Por un desplazamiento del significado se llama potencia, a su vez, la que se estudia en la geometría.

Ciertamente, todos estos tipos de «posibles» no se dicen tales por [35] respecto a la potencia o capacidad. Por su parte, las cosas que se dicen potentes o capaces por respecto a la potencia o capacidad, se dicen tales por relación a la potencia en su sentido primero que es: el principio [1020a] del cambio que se da en otro, o bien 〈en lo mismo que es cambiado, pero〉 en tanto que otro. Y es que las demás cosas se dice que son potentes o capaces, las unas porque otra cosa posee una potencia tal respecto de ellas, las otras porque no la posee, las otras porque la posee de tal modo determinado. Y de modo semejante en el caso de lo impotente o incapaz.

Así pues, la definición principal de la potencia, en su sentido primario, [5] será: *principio productor de cambio en otro*, *o* 〈*en ello mismo*, *pero*〉*en tanto que otro.*

13

〈*Cantidad. Lo que posee cantidad*〉[254]

Se dice que posee «cantidad»

lo que es divisible en partes internas, cada una de las cuales —sean dos o más de dos— son por naturaleza algo uno, y algo determinado. Una pluralidad es una cantidad si es numerable, y también lo es una [10] magnitud si es mensurable. Se llama «pluralidad» lo potencialmente divisible en partes discontinuas, y «magnitud» lo divisible en partes continuas. A su vez, la magnitud que es continua en una dimensión es longitud, la que lo es en dos es latitud, y la que lo es en tres es profundidad. De éstas, la pluralidad limitada es número, la longitud es línea, la latitud es superficie y la profundidad es cuerpo.

[15] Además, ciertas cosas se dice que poseen cantidad por sí, y otras que la poseen accidentalmente: así, la línea posee cierta cantidad por sí, mientras que el músico la posee accidentalmente.

De las cosas que poseen *por sí* cantidad, unas la poseen en virtud de su entidad —así posee cantidad la línea (en efecto, «que posee cierta cantidad» entra en el enunciado

que expresa qué es)— y otras [20] son afecciones y posesiones de tal tipo de entidad, como es el caso de «mucho-poco», «largo-corto», «ancho-estrecho», «alto-bajo», «pesadoligero» y las demás afecciones de este tipo. Además, «grande-pequeño», «mayor-menor» (tanto si se consideran en sí como si se consideran relativamente) son afecciones por sí de la cantidad, si bien tales nombres [25] se transfieren también a otras cosas.[255]

De las cosas que se dice que poseen cantidad *accidentalmente*, de algunas se dice en el mismo sentido en que decíamos que «músico» o «blanco» poseen cantidad, porque posee cantidad el sujeto en que se dan; de otras, a su vez, en el sentido en que la poseen el movimiento y el tiempo: de éstos se dice, en efecto, que poseen cantidad, y que son continuos, porque es divisible aquello de lo cual son afecciones. Y me refiero con esto, no a lo que se mueve, sino al espacio en el cual [30] se mueve: al tener cantidad éste, la tiene también el movimiento, y al poseerla este último, la tiene, a su vez, el tiempo.[256]

14

〈*Cualidad*〉[257]

Se llama «cualidad»,

〈1〉 en un sentido, *la diferencia de la entidad*, por ejemplo, el hombre es un animal de cierta cualidad en cuanto que es «bípedo», y el caballo en cuanto que es «cuadrúpedo», y el círculo es una figura en cuanto que es «carente de ángulos», como que la diferencia en la entidad [35] constituye una cualidad. En este sentido se dice, pues, que la cualidad [1020b] es una diferencia de la entidad.

〈2〉 Otro es el sentido de la palabra cuando se aplica a *las cosas inmóviles*, *es decir*, *a las realidades matemáticas*: así, los números poseen ciertas cualidades, por ejemplo, los compuestos, que no se dan en una dimensión, sino que su representación es la superficie y el sólido [5] (se trata de aquellos que son tantas veces tanto, o tantas veces tantas veces tanto), y en general, lo que comprende su entidad al margen de la cantidad: en efecto, la entidad de cada número es lo que éste es de una sola vez, por ejemplo, la del seis no es lo que se repite dos o tres veces, sino lo que es de una vez;[258] seis es, efectivamente, una vez seis.

〈3〉 Además, *todas las afecciones de las entidades sometidas a movimiento* [10], como el calor y el frío, la blancura y la negrura, la pesadez y la ligereza, y todas las de este tipo en las cuales se dice que sufren alteración los cuerpos de las cosas que cambian.

〈4〉 Además se habla de cualidad en el sentido de *la virtud y la maldad* y, en general, *del mal y del bien.*

Cabe hablar, pues, de cualidades en dos sentidos, de los que uno es el principal. En efecto, cualidad *en sentido primario es la diferencia de* [15] *la entidad* (algo de este tipo es también la cualidad de los números: es, en efecto, una diferencia de entidades, o no sometidas a movimiento, o no en tanto que sometidas a movimiento). En un segundo

sentido, 〈cualidades se llaman〉 las afecciones de aquellas cosas que están sometidas a movimiento, en tanto que sometidas a movimiento, así como las diferencias de los movimientos. Y la virtud y la maldad forman parte de este tipo de afecciones, pues expresan diferencias [20] del movimiento y de la actividad según las cuales las cosas que están en movimiento hacen o padecen, ya perfectamente ya torpemente. Bueno es, en efecto, lo que es capaz de moverse o actuar de tal modo, y malo lo que es capaz de hacerlo de tal otro modo, es decir, del modo contrario a aquél. Por lo demás, el significado de 'bueno' y 'malo' se refiere muy especialmente a la cualidad de los vivientes, y de éstos, a los que están dotados de capacidad de elegir.

15

〈*Relativo*〉[259]

[25] Algo se dice que es «relativo»,

〈1〉 en un sentido, como el doble respecto de la mitad, el triple respecto del tercio y, en general, *el múltiplo respecto del submúltiplo y lo que excede respecto de lo excedido*;

〈2〉 en otro sentido, como lo que es capaz de calentar respecto de lo calentable, lo que es capaz de cortar respecto de lo cortable y, en general, *lo activo respecto de lo pasivo*; [30]

〈3〉 en otro sentido, como *lo mensurable respecto de la medida*, lo cognoscible respecto del conocimiento y lo sensible respecto de la sensación.

Las citadas en primer lugar se denominan relaciones «numéricas» y pueden darse definida o indefinidamente, sea respecto de los números de que se trate, sea respecto de la unidad. (Por ejemplo, el «doble» es un número definido respecto de la unidad, mientras que «múltiplo» es, respecto de la unidad, una relación numérica indefinida, por [35] ejemplo, tal o cual múltiplo. Por su parte, lo que contiene un número determinado más la mitad de éste se halla en una relación numérica [1021a] definida respecto de tal número, mientras que lo que contiene un número determinado más una fracción cualquiera de éste se halla en una relación numérica indefinida respecto de tal número, al igual que el múltiplo respecto de la unidad. Y lo que excede se halla respecto de lo excedido en una relación numérica totalmente indefinida: en efecto, el número es conmensurable y de lo inconmensurable no puede [5] decirse que haya número; ahora bien, lo que excede es, respecto de lo excedido, la misma cantidad y «algo más», y este «algo más» es indefinido, ya que puede ocurrir casualmente que sea igual o no igual 〈que lo excedido〉.) Ciertamente, todas estas relaciones se dice que son numéricas, y que son afecciones de los números, y en otro sentido lo son también «lo igual», «lo semejante» y «lo mismo». (Todos éstos se [10] dicen según la noción de «unidad»: en efecto, son lo mismo aquellas cosas cuya entidad es una, semejantes aquellas cuya cualidad es una, e iguales aquellas cuya cantidad es una; la unidad, por su parte, es principio y medida del número, de modo que todas éstas se denominan relaciones «numéricas», si bien no en el

mismo sentido.)

Lo activo y lo pasivo son relativos según la potencia activa y pasiva, [15] respectivamente, y según los actos de tales potencias: así, lo que es capaz de calentar es relativo a lo capaz de ser calentado porque puede ⟨hacerlo⟩ y a su vez, y en tanto que está actuando, lo que está calentando respecto de lo que está siendo calentado, y lo que está cortando respecto de lo que está siendo cortado. Las ⟨relaciones⟩ numéricas, por su parte, carecen de actualización, a no ser en el sentido establecido en otro lugar,[260] pero [20] en ellas no se dan actividades según el movimiento. De las cosas relativas según la potencia, algunas se dicen también relativas según tiempos distintos, por ejemplo, lo que hizo respecto de lo que fue hecho, y lo que hará respecto de lo que será hecho: de este modo, efectivamente, se dice también que el padre es padre de su hijo, ya que aquél hizo y éste [25] recibió una cierta afección. Además, algunas cosas ⟨son relativas⟩ según la privación de la potencia: así, lo *im*-potente, y todas las cosas que se expresan de esta manera como, por ejemplo, lo *in*-visible.[261]

Ciertamente, todas las cosas que se dice que son relativas, bien numéricamente bien según la potencia, son relativas porque lo que precisamente son se dice que lo son de otra cosa, eso mismo que son,[262] y no por que otra cosa sea relativa a ellas. Lo mensurable, lo cognoscible y lo [30] pensable, por el contrario, se dice que son relativos porque otra cosa se dice que es relativa a ellos. En efecto, 'pensable' significa que hay pensamiento de ello, pero el pensamiento no es relativo a aquello de que es pensamiento (pues en tal caso se repetiría dos veces lo mismo); de modo semejante, la visión es también visión de algo, pero no de aquello de que es visión (aunque es verdadero, ciertamente, dicho así), sino [1021b] que es relativa al color o a cualquier otra cosa semejante; con aquella formulación se viene a decir dos veces lo mismo: que es ⟨visión⟩ de lo que es la visión.

Ciertamente, de las cosas que se dice que son relativas por sí, unas se dice que lo son del modo expuesto, y otras porque sus géneros son tales: así, la medicina es relativa porque su género, la ciencia, se considera que es relativo. También ⟨son relativas por sí⟩ todas aquellas [5] cosas por cuya posesión algo se denomina relativo, por ejemplo, la igualdad es por sí relativa porque lo es lo igual, y la semejanza porque lo es lo semejante.

Otras cosas son relativas accidentalmente: así, el hombre es relativo porque le sucede accidentalmente que es el doble de algo, lo cual es relativo; o bien lo blanco, si al mismo sujeto le sucede accidentalmente que es el doble de algo y que es blanco.

16

⟨*Perfecto*, *completo*⟩[263]

«Perfecto» o «completo» se dice,

⟨1⟩ en un sentido, de *aquello fuera de lo cual no es posible encontrar nada*, *ni una parte siquiera* (así, el tiempo de algo está completo si no es posible encontrar fuera de él tiempo alguno que sea parte de tal tiempo);

〈2〉 *lo que no es superado por nada en su género en cuanto a excelencia* [15] *y bondad*; por ejemplo, hablamos de un médico perfecto, y de un flautista perfecto, cuando nada les falta respecto de la especie de habilidad que les es propia. (En este sentido, y desplazando el término al ámbito de lo malo, hablamos también de «un perfecto sicofante» y de «un perfecto ladrón», y es que también los llamamos excelentes, por ejemplo, decimos «un excelente ladrón» y «un excelente sicofante», y la excelencia es un tipo de perfección: en efecto, cada cosa y cada [20] entidad son perfectas cuando, según la especie de excelencia propia, no les falta parte alguna de su magnitud natural.)

〈3〉 Además, se dice que son perfectas *las cosas que han alcanzado la plenitud del fin*,[264] *siendo éste bueno*: son, efectivamente, perfectas en la medida en que poseen la plenitud final; y puesto que el fin constituye [25] un extremo, desplazando el uso del término a lo malo decimos de algo que ha quedado «perfectamente destruido» y «perfectamente corrompido» cuando no falta nada a su destrucción y a su mal, sino que ha llegado a su extremo. Y por eso también se llama metafóricamente «fin» a la muerte,[265] porque aquél y ésta son extremos. Extremo es el fin y aquello-para-lo-cual.

[30] Las cosas, pues, que se dice que son por sí perfectas o completas se dicen tales en todos estos sentidos: unas, porque nada les falta en cuanto a su bien, ni nada las supera, ni cabe encontrar fuera de ellas nada; otras, en general, porque nada las supera en su género, y porque nada hay fuera [1022a] 〈de ellas〉. Las demás cosas se dice ya que son perfectas o completas en virtud de éstas: o por hacer algo de tales características, o por tenerlo, o por ajustarse a ello, o porque de alguna manera se dicen en relación con las cosas que se denominan perfectas en el sentido primero.

17

〈*Límite*〉[266]

Se llama «límite»

〈1〉 *el extremo de cada cosa*, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar [5] nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo 〈lo que forma parte de ella〉;

〈2〉 también *lo que constituye la forma*[267] *de una magnitud*, o de algo que posee magnitud;

〈3〉 y *el fin* de cada cosa (y éste es aquello hacia lo cual —y no aquello desde lo cual— tiene lugar el movimiento y la acción; si bien, a veces, 〈se consideran límites〉 ambos, aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual, es decir, aquello-para-lo-cual);

〈4〉 también *la entidad*, es decir, *la esencia de cada cosa*: ésta es, en [10] efecto, límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa.

De modo que resulta obvio que 'límite' se dice en todos los sentidos en que se dice 'principio', y en más aún, ya que el principio es un tipo de límite, pero no todo límite es principio.

18

〈*Aquello por lo que, por lo cual*〉[268]

〈I〉 La expresión ‘por lo que’, ‘por lo cual’ se dice en muchos sentidos.

〈1〉 En un sentido se dice de *la forma*, de *la entidad de cada cosa*: así, aquello «por lo que» algo es bueno es la bondad misma;

〈2〉 en otro sentido se dice de *el sujeto en que naturalmente se produce algo de modo inmediato*, por ejemplo, el color en la superficie.

Aquello «por lo que», dicho en su sentido primero, es ciertamente la forma, mientras que en el segundo sentido es como la materia y el sujeto primero de cada cosa.

En general, el «por lo que» está presente cuantas veces está presente la causa: en efecto, se dice 〈indistintamente〉 «¿qué es aquello *por lo que* vino?» y «¿para qué vino?», y también «¿qué es aquello *por lo que* realiza, errónea o correctamente, el razonamiento?» y «¿cuál es la causa de que el razonamiento sea correcto o erróneo?».

〈3〉 Además, la expresión ‘por lo que’ se dice *en relación con la posición*: así, el lugar «por el que» se quedó detenido, o «por el que» está paseando. Todas estas cosas significan, efectivamente, lugar o posición.

〈II〉 En consecuencia, también la expresión ‘por sí (mismo)’[269] se dirá necesariamente en muchos sentidos.

〈1〉 En un sentido se dice, efectivamente, que *la esencia pertenece por sí a cada cosa*, por ejemplo, Calias es por sí mismo Calias, es decir, la esencia de Calias;

〈2〉 en otro sentido se dice de *cuantas determinaciones están contenidas en la esencia de algo*: por ejemplo, Calias es por sí mismo animal, puesto que «animal» está contenido en su definición; en efecto, Calias es cierto tipo de animal;

〈3〉 además, *el sujeto de algo*, *si este algo se da inmediatamente en aquello mismo o en alguna parte de aquello mismo*: en este sentido la superficie es por sí misma blanca,[270] y el hombre vive por sí mismo, ya que el alma es una parte del hombre y en ella se da la vida de modo inmediato;

〈4〉 además, *aquello que no tiene otra causa*: del hombre, desde luego, son muchas las causas —«animal», «bípedo»—, pero no es menos cierto que el hombre es, por sí mismo, hombre;

〈5〉 además, *todas las propiedades que pertenecen a una cosa sola*, *y en tanto que es ella sola*, *por darse separada*, 〈le pertenecen a tal cosa〉 por sí misma.

19

〈*Disposición*〉[271]

[1022a] «Disposición» se llama *la colocación —según el lugar*, *o la potencia*, *o la*

forma— de aquello que tiene partes. Éstas han de tener, efectivamente, alguna «posición», como pone de manifiesto la palabra misma «dis-posición».[272]

20

⟨*Posesión, hábito, estado*⟩[273]

«Posesión», o «estado», o «hábito» se llama,

⟨1⟩ en un sentido, *ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él*, y que es a manera de una acción o movimiento. [5] (En efecto, cuando algo produce y algo es producido, se da entremedias la «producción». Pues del mismo modo se da la «posesión» entre el que posee un vestido y el vestido poseído.) Es, ciertamente, obvio que no es posible poseer tal posesión (y es que se incurriría en un proceso infinito si fuera posible poseer la posesión de lo poseído).

[10] ⟨2⟩ En otro sentido se llama «estado» *a la disposición por la cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto*, ya en sí mismo ya en relación con algo: así, la salud es un cierto «estado», ya que es una disposición de este tipo. Y se llama estado, incluso, a lo que es solamente una parte de tal tipo de disposición, y de ahí que la virtud propia de las partes constituya un estado ⟨o hábito⟩ del todo.

21

⟨*Afección*⟩[274]

Se denominan «afecciones»,

⟨1⟩ en un sentido, *las cualidades en las cuales una cosa puede alterarse*, [15] por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y todas las demás de este tipo;

⟨2⟩ en otro sentido, *las actividades y las alteraciones de tales cualidades*,

⟨3⟩ y de ellas, especialmente, *las alteraciones y movimientos que producen daño*, y muy especialmente, aquellos daños que producen sufrimiento. [20]

⟨4⟩ Además, se denominan «afecciones» *las grandes desgracias y los grandes sufrimientos.*

22

⟨*Privación*⟩[275]

Se dice que hay «privación»,

〈1〉 en un sentido, *cuando se carece de alguno de los atributos que se poseen por naturaleza*, *aun cuando al que carece de él no le corresponda naturalmente poseerlo*: en este sentido se dice que la planta está privada de ojos.

〈2〉 En otro sentido, *si carece de algo que naturalmente le corresponde*, *a él o a su género*, *poseer*: así, el hombre ciego y el topo están privados de la [25] vista de maneras distintas, aquél por sí mismo y éste en cuanto género.

〈3〉 Además, *si carece de algo que le corresponde poseer*, *en el momento en que naturalmente le corresponde poseerlo*: la ceguera es, desde luego, un tipo de privación, pero no se es ciego a todas las edades, sino solamente en aquella edad en que a uno le corresponde tener vista, si se carece de ella. Y de modo semejante, si se carece de ella «en» lo que, [30] «respecto de» lo que, «en relación con» lo que y «del modo» en que corresponde naturalmente poseerlo.

〈4〉 Además se llama privación *la sustracción violenta de cualquier cosa.*

Cabe hablar de privaciones en tantos sentidos en cuantos se expresan negaciones por medio de prefijos como *des*-, *in*-, *a*-, etc.[276] En efecto, se dice de algo que es «*des*-igual» porque carece de la igualdad que naturalmente [35] le corresponde, y que es «*in*-visible» porque carece totalmente de color, o bien lo tiene deficiente, y que es «*á*-podo» porque carece totalmente de pies, o los tiene deficientes. Y también se utiliza este tipo de negación cuando se tiene pequeño 〈algo〉: así, por ejemplo, 〈se dice de [1023a] una fruta que está〉 «*des*-provista de hueso» (pues esto es, en cierto modo, tenerlo deficiente). Además, cuando algo no se hace fácilmente, o no se hace del modo adecuado: por ejemplo, se dice de algo que es «*in*-divisible», no sólo cuando no se divide, sino también cuando no se divide fácilmente, o no se divide del modo adecuado. Además, cuando se carece totalmente de algo: no se llama ciego, en efecto, al que tiene vista en un [5] solo ojo, sino al que carece de ella en los dos. Y por ello no todos son buenos o malos, justos o injustos, sino que cabe también lo intermedio.[277]

23

〈*Tener*〉[278]

'Tener' se dice en muchos sentidos.

〈1〉 En un sentido, *«dominar»*, *de acuerdo con la propia naturaleza o la propia inclinación.* Y de ahí que se diga que la fiebre «tiene» al [10] hombre, y los tiranos a las ciudades, y los que van vestidos, los vestidos que llevan puestos;

〈2〉 en otro sentido, *el sujeto receptivo en que se da algo 〈se dice que lo «tiene»〉*: así, el bronce «tiene» la forma de la estatua, y el cuerpo la enfermedad;

〈3〉 en otro sentido, *como lo que contiene las cosas contenidas por ello.* En efecto, de lo contenido se dice que lo «tiene» el continente: así, decimos que la copa «tiene» líquido, y la ciudad hombres, y la nave [15] marineros; y del mismo modo, también, que el todo «tiene» partes;

⟨4⟩ además, *lo que sostiene a algo* impidiéndolo moverse o actuar conforme a la inclinación que le es propia, se dice que «lo tiene»: así, las columnas «tienen» los pesos que se apoyan sobre ellas, al igual que los poetas hacen a Atlas «tener» el firmamento que, si no, se precipitaría [20] sobre la tierra, como dicen también algunos filósofos naturales. En este sentido, de lo *que mantiene unido* se dice también que «tiene» las cosas que mantiene unidas, en cuanto que cada una de ellas se separaría siguiendo su propia inclinación.

'Estar en algo'[279] se dice, por su parte, en distintos sentidos que se asemejan y se corresponden con los de 'tener'. [25]

24

⟨*De algo, a partir de algo*⟩[280]

Ser o proceder «de algo», «a partir de algo», se refiere,

⟨1⟩ en un sentido, a *aquello de lo cual*, *como materia*, *procede una cosa* y esto, a su vez, en dos sentidos, o según el género primero o según la forma última: así, se es «de algo» como son *de* agua todas las cosas que se derriten, y también como la estatua es *de* bronce.

⟨2⟩ En otro sentido, como ⟨algo procede⟩ *del principio primero que inició el movimiento* (por ejemplo, ¿de qué proviene la contienda? De un ultraje, pues éste fue el principio de la contienda). [30]

⟨3⟩ En otro sentido, ⟨algo procede⟩ *del compuesto de la materia y de la forma*, como las partes proceden del todo, y el verso de la *Ilíada*, y las piedras de la casa. En efecto, la forma es el fin, y perfecto es lo que tiene alcanzado el fin.[281]

[35] ⟨4⟩ En otro sentido, *como la forma específica procede de una de sus partes*: así, «hombre» procede de «bípedo», y la sílaba del elemento, [1023b] de manera distinta, ciertamente, a como la estatua procede del bronce: en efecto, la entidad compuesta procede de la materia sensible, mientras que la forma específica procede de la materia que es propia de la forma específica.

⟨5⟩ Ciertamente, algunas cosas se dice ⟨que provienen de algo⟩ en los sentidos indicados, pero de otras se dice *si cualquiera de estos tipos de procedencia se cumple en relación con alguna parte* ⟨de la cosa de que proceden⟩, por ejemplo, el hijo procede del padre y de la madre, [5] y las plantas de la tierra, porque provienen de alguna parte de estas cosas.

⟨6⟩ En otro sentido, ⟨se dice que algo procede⟩ *de aquello tras lo cual sucede en el tiempo*, por ejemplo, la noche procede del día, y la tempestad del buen tiempo, ya que aquello sucede después de esto. Y de algunas de estas cosas se dice tal porque tiene lugar un cambio de la una en la otra —como en los casos citados—, mientras que de otras se dice porque se da simplemente una sucesión temporal entre [10] ellas, por ejemplo, «la navegación comenzó *a partir de* el equinoccio», porque comenzó después del

equinoccio, y «las Tagelias *a partir de* las Dionisíacas», porque comenzaron después de éstas.

25

⟨*Parte*⟩[282]

Se denomina «parte»,

⟨1⟩ en un sentido, *aquello en que puede dividirse*, *del modo que sea*, *la cantidad.* (Siempre se dice, en efecto, que lo sustraído de la cantidad, en tanto que cantidad, es una parte de ella, por ejemplo, en cierto sentido se dice que dos son una parte de tres),

⟨2⟩ si bien, en otro sentido, solamente ⟨se llaman partes⟩ *aquellas que sirven de medida para la cosa*; por eso se dice que dos son una parte de tres en cierto sentido, pero en cierto sentido no.

⟨3⟩ Además, *aquellas cosas en que la forma puede dividirse al margen de la cantidad* se dice también que son partes de ella. Por eso se dice que las especies son partes del género.

⟨4⟩ Además, *aquellas en las que se divide*, *o de que se compone*, *el todo*, sea éste la forma, o bien aquello que tiene la forma: así, tanto el bronce (éste es la materia en que se da la forma) como el ángulo son partes de la esfera de bronce o del cubo de bronce.

⟨5⟩ Además, *las que entran en el enunciado que expresa la cosa* se llaman también partes del todo, y por eso se dice que el género es, a su vez, parte de la especie, en un sentido distinto de aquel otro en que se dice que la especie es parte del género.

26

⟨*Un todo*, *algo entero*⟩[283]

Se dice que es «un todo», «entero»,

⟨1⟩ aquello *a lo que no le falta parte alguna de las que se dice que un todo está naturalmente constituido*,

⟨2⟩ y también *lo que contiene una pluralidad de cosas de modo tal que éstas constituyen una unidad*, lo cual puede entenderse de dos maneras: o que cada cosa es una unidad o que la unidad resulta de ellas. ⟨*a*⟩ En efecto, el universal —es decir, aquello que se predica totalmente como siendo un todo— es universal, en el sentido de que abarca muchas cosas, porque se predica de cada una de ellas, y cada una de todas ellas constituye una unidad: por ejemplo, «hombre», «caballo», «dios», ya que todos ellos son animales. ⟨*b*⟩ Por el contrario, lo que es continuo y limitado es un todo si es una unidad constituida de una pluralidad de partes, en especial cuando éstas existen

potencialmente en ello o, si no, también actualmente. Y de estas cosas, las naturales constituyen [35] un todo en mayor grado que las artificiales, como decíamos también respecto de la unidad,[284] ya que la totalidad es un tipo de unidad.

〈3〉 Además, puesto que la cantidad posee principio, medio y extremo, [1024a] utilizamos el término 'todo' respecto de aquellas cosas en las cuales la posición 〈de las partes〉 no acarrea diferencia alguna, mientras que decimos que son «un todo» *aquellas en que sí acarrea diferencia.*[285] En relación, a su vez, con las cosas en que puede ocurrir lo uno y lo otro utilizamos ambas expresiones, 'todo' y 'un todo'. Y son tales aquellas cosas cuya naturaleza continúa siendo la misma, aunque no [5] su configuración, al cambiar la posición 〈de sus partes〉, como un trozo de cera y un manto: respecto de ellos se utilizan, efectivamente, tanto la expresión 'un todo' como la expresión 'todo', ya que poseen ambas características. A su vez, en relación con una cantidad de agua o de cualquier líquido, y en relación con un grupo, se utiliza la expresión 'todo', pero de un grupo no se dice que es «un todo», a no ser por desplazamiento del término. Y respecto de todas aquellas cosas para las cuales se utiliza la expresión 'todo' cuando se las considera como algo uno, se utilizan también 'todos' cuando se las considera como divididas: [10] 〈así, decimos〉 «todo este grupo» y «todas estas unidades».

27

〈*Mutilado*〉[286]

El término 'mutilado' se aplica, no a cualquier cosa de las que poseen cantidad, sino que ha de tratarse de algo que sea divisible en partes y que constituya un todo.[287] En efecto, el número dos no se dice que esté mutilado porque se le sustraiga una de sus unidades (ya que lo sustraído no es igual a lo que queda). En general, ningún número se considera [15] mutilado, ya que para ello la entidad ha de conservarse: para que una copa esté mutilada es necesario que siga siendo una copa, mientras que el número no sigue siendo en absoluto el mismo. A estas condiciones hay que añadir que tampoco se consideran mutiladas todas las cosas cuyas partes son desemejantes (en cierto modo el número es tal, es decir, tiene partes desemejantes, por ejemplo, el dos y el tres), sino que, en general, no se considera mutilada ninguna de las cosas en que la colocación 〈de las partes〉 no acarrea diferencia alguna, como el agua o el fuego, sino que han de ser tales que sus partes posean una posición determinada [20] de acuerdo con su entidad. Además, ha de tratarse de algo continuo: la armonía se compone, en efecto, de partes desemejantes y que tienen una posición determinada y, sin embargo, no resulta mutilada. A todo esto hay que añadir que todas aquellas cosas que constituyen un todo tampoco resultan mutiladas si se las priva de una parte cualquiera: es necesario, en efecto, que no sean ni las partes principales de su entidad ni tampoco partes situadas en cualquier punto de ella. Así, una copa no se dice que está mutilada porque tenga un agujero, sino si le falta el asa [25] o alguna de sus extremidades; y el hombre no se dice que está mutilado

si le faltan carnes o el bazo, sino alguna extremidad, y no cualquiera, sino alguna de las que, una vez sustraídas totalmente, no se reproducen ya. Por eso los rapados no se consideran mutilados.

28

〈*Género*〉[288]

«Género» se llama,

〈1〉 de una parte, *la generación*, *si es ininterrumpida*, *de los individuos de la misma especie*: así, «mientras el género humano exista» quiere decir: [30] «mientras no se interrumpa la generación de los hombres»;

〈2〉 de otra parte, 〈toman su denominación como «género»〉 *de aquel del cual proceden*, del primero que inició el movimiento hacia la existencia: así, unos se denominan Helenos de género, y otros Jonios, porque los unos provienen de Heleno, como de su progenitor primero, y los otros de Ión. Y con más razón 〈se consideran un «género»〉 los que [35] derivan su nombre del progenitor que los que lo derivan de la materia[289] (puesto que también los hay que derivan el nombre genérico de la hembra, por ejemplo, «los descendientes de Pirra»).

〈3〉 Además, como la superficie es género de las figuras planas, y el [1024b] sólido de los sólidos: en efecto, cada figura geométrica es o tal superficie determinada o tal sólido determinado. Y el género así entendido es *el sujeto de las diferencias.*

〈4〉 Además, como el componente primero de las definiciones que [5] aparece formulado en el qué-es: ése es el género del cual se denominan «diferencias» las determinaciones cualitativas.

Así pues, ‘género’ se dice según todos estos sentidos: según la generación ininterrumpida de la misma especie, según el primero que inició el movimiento 〈de la generación〉, y según la materia: en efecto, aquello a lo que corresponde la diferencia y la cualidad es el sujeto que nosotros denominamos materia.

«Heterogéneas»[290] se llaman aquellas cosas cuyo sujeto primero es [10] otro, y no se resuelven la una en la otra, ni tampoco ambas en la misma: así, la forma y la materia son heterogéneas, y también lo son los predicados que corresponden a diversas figuras de la predicación de «lo que es» (unos, en efecto, significan qué es; otros, que es de cierta cualidad y otros según las distinciones expuestas con anterioridad).[291] [15] Y es que estos predicados no se resuelven, ni los unos en los otros, ni 〈todos ellos〉 en algo que sea uno.

29

〈*Falso*〉[292]

«Falso» se dice

⟨1⟩ en un sentido, ⟨*a*⟩ como cuando se dice que una cosa es falsa, bien porque no se da la combinación correspondiente, bien porque es imposible la unión. (Así se dice que «la diagonal es inconmensurable [20]», o que «tú estás sentado»: de estas cosas, la una es falsa siempre y la otra lo es a veces. En este sentido se trata de cosas que «no son».) ⟨*b*⟩ Pero también todas aquellas cosas que, siendo ciertamente cosas que son, por naturaleza aparecen, o no como son, o no lo que son. (Así, las siluetas y los sueños: son algo, desde luego, pero no aquello cuya imagen provocan.) Así pues, las cosas se llaman falsas, bien *porque ellas mismas no son*, bien *porque producen la imagen de algo que* [25] *no es.*

⟨2⟩ Se llama «falsa», por su parte, *la definición que*, en tanto que falsa, *enuncia cosas que no son.* Por eso es falsa toda definición que se refiere a otra cosa diversa de aquella respecto de la cual es verdadera, por ejemplo, la definición del círculo es falsa respecto del triángulo. Y, en cierto sentido, la definición de cada cosa es una sola, la que define su esencia, si bien en cierto sentido son muchas, puesto que la cosa [30] y la cosa con una afección son lo mismo, como «Sócrates» y «Sócrates músico». (Por su parte, y hablando absolutamente, una definición falsa es definición de nada.) Ésta es la razón por la cual Antístenes creyó ingenuamente que nada puede ser enunciado excepto por medio de un enunciado propio, un único enunciado para una única cosa, de donde resulta que no es posible contradecir ni, prácticamente, decir algo falso.[293] Sin embargo, es posible enunciar cada cosa, no sólo mediante [35] su propio enunciado, sino también mediante el de otra cosa: esto puede hacerse de un modo absolutamente falso, pero también de un modo verdadero, como cuando sirviéndonos de la definición de [1025a] díada, decimos que el ocho es un número doble.

⟨3⟩ Así pues, ciertas cosas se dice que son falsas de la manera expuesta. A su vez, se llama falso *al hombre que sin escrúpulos y deliberadamente se sirve de discursos falsos*, *no por alguna otra cosa*, *sino por ello mismo*, y también al que provoca en otras personas este tipo de discursos, al igual que llamamos también falsas a las cosas que provocan una imagen falsa. Por eso resulta falaz el razonamiento del *Hipias* [5] según el cual el mismo hombre es a la vez verdadero y falso:[294] y es que en él se considera falso al que es capaz de engañar diciendo falsedades (y un hombre tal no es otro que el que conoce, es decir, el sabio), y también se considera que es mejor el que obra mal voluntariamente.[295] Ahora bien, esta última falsedad la alcanza por medio de una inducción: en [10] efecto, el que cojea voluntariamente es mejor que el que lo hace sin quererlo, pero entendiendo por «cojear» el «hacerse el cojo», ya que si fuera realmente cojo por propia voluntad, un hombre tal sería seguramente peor, como ocurre en lo relativo a la moral.

30

⟨*Accidente*⟩[296]

«Accidente» se llama

〈1〉 *aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no*, [15] *desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces*,[297] por ejemplo, si uno encuentra un tesoro al cavar un hoyo para una planta. El encontrar un tesoro es, desde luego, un accidente respecto de la acción de cavar un hoyo, puesto que ni resulta necesariamente de ella, o a continuación de ella, ni tampoco encuentra uno un tesoro la mayoría de las veces cuando está plantando. Cabe también que un músico sea blanco, [20] pero lo llamamos accidente porque tal cosa no sucede ni necesariamente ni la mayoría de las veces. Por consiguiente, y puesto que hay ciertas cosas que se dan y se dan en algo, y puesto que algunas de ellas se dan 〈solamente〉 en ciertos lugares y en ciertos momentos, será un accidente cualquier cosa que se da en algo, pero no 〈se da〉 por tratarse precisamente de esto o de este momento o de este lugar.

Tampoco hay causa alguna definida del accidente, excepto el [25] azar, y éste es indefinido. A uno le sucede accidentalmente que llega a Egina si no llegó porque tuviera la intención de llegar allá, sino al ser desviado por una tormenta o apresado por unos piratas. Así pues, el accidente se produce o es, pero no en tanto que él mismo, sino en tanto que otra cosa:[298] la tempestad fue, efectivamente, la causante de que llegara al lugar hacia el que no navegaba, es decir, a Egina.

[30] 〈2〉 'Accidente' se usa también en otro sentido: así, se dice de *las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad* como, por ejemplo, pertenece al triángulo el tener dos rectos. Y los accidentes de este tipo pueden ser eternos, mientras que ninguno de aquéllos puede serlo. La razón de ello ha sido expuesta en otro lugar.[299]

---

203 *Arché̄.*

204 En esta acepción de 'principio' *(arché̄)*, Aristóteles se remite a su conocida distinción entre lo que es más cognoscible *en sí* y lo que es más cognoscible *para nosotros.* Tal distinción aparece en otros lugares de la *Metafísica*. *Cf. infra*, VII, 3, 1029b3-13, y nota 334.

205 «Muy especialmente, las rectoras»: *hai architektonikai málista.* Obsérvese que la palabra *architecktonikaí*, que traducimos como «rectoras», incluye en su composición el término *arché̄.* Uno de los significados usuales de este término es el de «mando», y en este sentido se aplica a las magistraturas y gobiernos. Las artes y ciencias rectoras son, pues, aquellas a las que corresponde mandar, ordenar y dirigir a las demás. Sobre la sabiduría como ciencia rectora, *cf. supra*, I, 1, 981a30 y 2, 982b3-6.

206 *Pánta gàr tà aítia archaí*: «ya que todas las causas son principios». La relación entre los términos *arché̄* (principio) y *aítion* (causa) es vacilante en Aristóteles, al igual que en la lengua común. A menudo *tienden a coincidir* extensionalmente, aun cuando cada uno de ellos posee un rasgo peculiar del que el otro carece: 'causa' suele comportar la idea de *influjo*; 'principio' comporta la idea de *orden y prioridad en éste* (*cf.* Aquino, *op. cit.*, 751). Como consecuencia de estas diferencias, *a*) a veces se considera *más amplia la noción de principio* que la de causa: toda causa es principio, pero no todo principio es causa (el punto de partida de un trayecto es su principio, y así lo recoge Aristóteles en la primera de las acepciones propuestas, pero nadie lo consideraría causa del trayecto), *b*) mientras que otras veces se considera *más amplia la noción de causa*: no todas las causas son principios, solamente lo son las causas *primeras.*

207 *Aítion*. Este capítulo reproduce, prácticamente de modo literal, el pasaje correspondiente de *Física*, II, 3, 194b23-195b21, desde donde fue introducido en este lugar, tal vez por Aristóteles mismo. En su explicación, Aristóteles se remite, como esquema fundamental, a su clasificación de las cuatro causas: *materia*, *forma* (esencia), *aquello de donde proviene el inicio del movimiento* (agente) y aquello *para lo cual* (fin). *Cf. supra*, I, 3, 983a26-32. (En relación con la terminología, *cf.* las notas 13, 14 y 15 a este pasaje de I, 3.)

208 *Schedón*: «aproximadamente», *grosso modo*. Como señala Alejandro, *op. cit.*, 350, 20-22, Aristóteles utiliza esta expresión porque pueden hacerse —y se harán a continuación— clasificaciones más detalladas, teniendo en cuenta la distinción entre causas propias y accidentales.

209 El «todo» *(tó te hólon)* no ha de entenderse aquí como el compuesto, pues en tal caso, señala Alejandro, *op. cit.*, 351, 27-30, «estaría llamando 'forma' al conjunto ⟨de la materia y la forma⟩, sino lo que adviene a las partes, es decir, su ser como totalidad y su completitud *(holótētá te kai teleiótēta)*».

210 *Stoicheîon*. Dos son los rasgos característicos de la noción de «elemento», como se muestra en este capítulo: *su inmanencia* en aquello de que es elemento, y su *indivisibilidad cualitativa* (no cuantitativa), en cuanto que ya no es divisible en partes de distinta especie.

211 *Syllogismoì hoi prôtoi*: «los silogismos primeros». Aristóteles se refiere, seguramente, a los silogismos *simples* por oposición a los polisilogismos o sorites (así, Bonitz, 1848-1849, 227; Ross, 1948, I, 295; Tricot, 1962, I, 253, nota 2, y otros). Por su parte, Alejandro, *op. cit.*, 356, 22, y Siriano, *op. cit.*, 308, 2-3 —a quienes sigue A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles* [texto, traducción alemana y comentario en cuatro tomos], Tubinga, L. F. Fues, 1847-1848 (Frankfurt, Minerva, 1960), III, 197— lo interpretan como referencia a los silogismos de la primera figura.

212 Se refiere a la doctrina de Pitagóricos y Platónicos respecto de los principios.

213 *Phýsis.* La noción, de *phýsis* y sus distintas acepciones son analizadas por Aristóteles también en la *Física* I, 2.

214 Se debe entender, alargando la «y» de *phýsis*, de modo que suene igual que la «y» del verbo *phýō*.

215 *Ametáblēton ek tês dynámeōs tês autoû*: «incapaz de cambiar *de* su propia potencia», es decir, los elementos no pueden transformarse abandonando su ser para convertirse en otro. Reale, 1993, I, trad., traduce: «incapace di mutare *in virtù della* sola potenza che gli è propria». (Así entendieron el texto Aquino, *op. cit.*, 816, y Fonseca, *op. cit.*, II, 250, *expl. ad. loc.)* Pero la preposición *ek* no permite esta interpretación. (*Cf.* Tricot, 1962, I, 225, nota 2.)

216 *Cf.* Diels-Kranz, 31 B 8 (I, 312, 7-10). Como puede comprobarse, esta cita de Aristóteles no es ni literal ni completa.

217 Es decir, el compuesto de materia y forma.

218 La identificación de forma *(eîdos)* y fin *(télos)* es la expresión, concisa y vigorosa, de la *teleología, inmanente* propuesta por Aristóteles. *Cf. infra*, VIII, 4, 1044b1 y nota 455.

219 La *ousía* (entidad, *forma*) es el principio del movimiento de los seres naturales y, por tanto, *phýsis* en el sentido más propio.

220 *Anankaîon.*

221 Eveno de Paros, poeta trágico del siglo V a.C. Este mismo pentámetro es citado por Aristóteles en otras dos ocasiones, en *Retórica*, I, 11, 1370a10, y en *Ética eudemia*, II, 7, 1223a31.

222 Sófocles, *Electra*, 256. La cita no es estrictamente literal.

223 *Hén.*

224 En su sentido *fundamental y básico*, la unidad accidental es aquella que corresponde a la unión de una entidad o sustancia individual y una determinación accidental («Corisco músico» en el ejemplo). Las otras variantes a que se refiere Aristóteles remiten a ésta y se fundamentan en ella.

225 Todo enunciado *(lógos)* es divisible en las partes que lo componen. La definición *(horismós)* —es decir, el enunciado que expresa la esencia— se divide en género y diferencia.

226 En este párrafo Aristóteles introduce una matización ulterior en relación con *la unidad de continuidad*, a la cual se había ya referido anteriormente (1015b35-1016a17) como primero de los tipos de unidad *por sí.*

227 En este párrafo se dejan de lado los diversos tipos de unidad para definir *qué es la unidad*: principio de número, medida, principio de cognoscibilidad dentro de cada género de cosas.

228 Aristóteles vuelve a la clasificación de los distintos tipos de unidad, introduciendo *un nuevo criterio clasificatorio.* La escala propuesta ahora (unidad numérica, específica, genérica, de analogía) va del tipo de unidad más estricto y menos extenso al más extenso y menos estricto.

229 La expresión 'figura de la predicación' *(schē̂ma tē̂s kategorías)* se refiere usual y técnicamente a *las distintas categorías* (géneros supremos). Bonitz, 1848-1849, 238-239, propone que en esta ocasión se interprete en el sentido más amplio y menos técnico de «predicado», a fin de integrar en la doctrina propuesta la unidad genérica correspondiente a los *géneros intermedios.* Por el contrario, Ross, 1948, I, 304-305, propone interpretar la expresión en su sentido usual y técnico, lo que nos daría una referencia a la unidad genérica entendida *como pertenencia a la misma categoría*.

230 Este principio, según el cual las formas posteriores de unidad acompañan siempre a las anteriores, implica que allí donde hay unidad de género, hay también unidad de analogía (*cf.* 1017a1-2), lo cual resulta sorprendente, ya que el género comporta univocidad. Algunos comentaristas han mostrado su sorpresa al respecto (así, Fonseca, *op. cit.*, II, 355, *expl. ad loc.*, y más recientemente, Bonitz, 1848-1849, 239, y Ross, 1948, I, 305. Desde luego, cabe intentar analogías peregrinas (como hace Alejandro, *op. cit.*, 369, 21-22: «caballo es a caballo, como hombre es a hombre»), pero es difícil encontrarle al asunto un sentido mínimamente satisfactorio.

231 *Ón*. Los distintos sentidos (o mejor matrices de sentidos) del verbo *eînai* y de su participio *ón/ónta* que Aristóteles distingue en este capítulo se retoman más adelante en VI, 2, 1026a33-b2. (*Cf.* también: IX, 10, 1051a34-b1, y XIV, 2, 1089a26-28.)

232 En esta última frase se refiere a las predicaciones en que *se invierte el orden natural del sujeto y del predicado*, por ejemplo, «el músico es hombre»: aquello que verdaderamente *es*, es *el hombre*, la entidad en la cual se da aquella determinación que funciona, de modo artificioso, como sujeto gramatical.

233 A primera vista (sólo a primera vista) cabría esperar que Aristóteles, tras ocuparse de *lo que es accidentalmente*, se refiriera ahora exclusivamente a la *ousía*, a la entidad, como aquello que *es por sí.* Sin embargo, Aristóteles afirma que son por sí *todas* las cosas significadas por las categorías y, por tanto, también las significaciones correspondientes a las categorías de los accidentes. Esta afirmación aristotélica ha causado extrañeza a algunos comentaristas. Así, tanto Ross como Reale han intentado encontrar algún tipo de predicación en la cual *los predicados correspondientes a las categorías «accidentales» pertenecieran por sí al sujeto*. Las propuestas (distintas) de ambos (Ross, 1948, I, 306-308; Reale, 1993, I, 434-437, nota 3) resultan ingeniosas, pero están, a mi juicio, fuera de lugar. Y es que, según creo, no han entendido a qué se refiere el «por sí» en este caso. Esta fórmula no se refiere a la relación entre el sujeto y el predicado (de modo que éste perteneciera por sí a aquél), sino *a la relación entre los distintos predicados posibles y el ser*: las determinaciones correspondientes a cualquier categoría *son por sí*, es decir, en cuanto tales y de modo inmediato *expresan distintos modos de ser*, sea cual sea la relación que, a su vez, guarden con el sujeto. (*Cf.* mi artículo «La fórmula *kath 'autó* y las categorías: a vueltas con *Metafísica*, V, 7», *Methexis* IV [1991], 39-57.)

234 *Oudèn gàr diaphérei tò ánthrōpos hygiaínōn estìn ē tò ánthrōpos hygiaínei*: «no hay diferencia entre 'un hombre *es*(tá) convaleciendo' y 'un hombre convalece', etc.». Con éste y los siguientes ejemplos Aristóteles trata de mostrar que resulta irrelevante la circunstancia de que se use o no se use *explícitamente* el verbo 'ser'. *El predicado expresa por sí un modo de ser*, independientemente de que aparezca o no aparezca tal verbo.

235 *Cf. infra*, IX, 3.

236 *Ousía.* Al estudio de la *ousía* o entidad dedica Aristóteles monográficamente los libros VII y VIII de la *Metafísica.*

237 «Divinidades»: *daimónia.* Se refiere a los cuerpos celestes.

238 Pitagóricos y Platónicos.

239 «Lo que siendo *algo determinado* es también *capaz de existencia separada*»: *ho àn tóde ti òn kaì chōristòn êi.* La materia carece de estos dos rasgos puesto que es, por sí, indeterminada e incapaz de existir separada de la forma, al margen del compuesto que constituye con ésta. *Cf. infra*, VII, 3, 1029a27-30.

240 *Tautón*, *héteron*, *diáphoron*, *hómoion.* Aristóteles estudiará estas nociones más adelante, en X, 3 y 4.

241 «Son diversas, pero *siendo lo mismo en algún aspecto*»: la mera diversidad, o pura alteridad *(heterótēs)*, no implica elemento común alguno entre los términos diversos, mientras que la diferencia *(diaphorá)* comporta que los términos diferentes tengan *algo en común*; a partir de este elemento común, *difieren en algo determinado.* Sobre la distinción entre *héteron* y *diáphoron*, *cf. infra*, X, 3, 1054b23-1055a2.

242 *Cf. infra*, X, 3, 1054b3-13, donde Aristóteles distingue cuatro tipos de semejanza. (Sobre las divergencias entre tal clasificación y la ofrecida en este pasaje, así como su posible conciliación, puede verse la sugerencia de Ross, 1948, I, 313-314.)

243 *Antikeímena. Enantía. Hétera tōi eídei.*

244 La clasificación que usualmente ofrece Aristóteles de los opuestos *(antikeímena*, *cf. infra*, X, 4, 1055a38-39; también, *Categorías*, 10, 11b17-19, y *Tópicos*, II, 2, 109b17-20) solamente incluye los cuatro tipos mencionados en primer lugar: contradictorios, privación/posesión, contrarios y relativos.

245 El rasgo fundamental de los contrarios *(enantía)* consiste en que entre ellos se da *la diferencia máxima*, son los extremos dentro de *un mismo* ámbito a que ambos pertenecen (género, potencia, ciencia, sujeto, etc.). *Cf. infra*, X, 4, 1055a3-33.

246 Respecto de las cosas «diversas en cuanto a la especie» *(hétera tōi eídei)*, *cf. infra*, X, 8.

247 *Próteron kaì hýsteron*. Otra enumeración de los sentidos de estos términos aparece en *Categorías*, XII.

248 *Toû hólou próteron*: «anterior al todo». El todo es aquí, como muestra el ejemplo aducido a continuación, *el compuesto de entidad + accidente.*

249 Aunque se ha pretendido (O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891, págs. 227-229) encontrar en esta referencia una alusión al *Timeo*, 34c, en los escritos de Platón no parece haber texto alguno que corresponda claramente a esta observación de Aristóteles. De ahí que esta indicación se haya interpretado también como referencia a las «doctrinas no escritas» de Platón. (Así, K. Geiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, págs. 48, 80, 504.)

250 *Dýnamis*, *adynamía.* Los contextos en que se utiliza el término *dýnamis* no permiten traducirlo con una sola palabra de nuestra lengua, y de ahí que recurramos, conjunta o alternativamente, a ‘potencia’ y ‘capacidad’. Lo mismo ocurre con el término *adynamía*, y con los adjetivos correspondientes, *dynatón* y *adýnaton.*

Sobre estas nociones, *cf. infra*, I, IX, dedicado íntegramente a la doctrina aristotélica de la potencia y el acto.

251 La alteridad es esencial en la relación entre la potencia activa y la potencia pasiva, en el ejemplo, entre el que cura y el que es curado: un médico puede *curarse* a sí mismo, pero no en tanto que enfermo, sino en tanto que es médico. De ahí la fórmula recurrente «o 〈lo mismo, pero〉 *en tanto que otro*».

252 Es decir, si la privación *no* es posesión, entonces el término ‘posesión’ será equívoco cuando recurrimos *a la posesión de alguna cualidad* para explicar la capacidad o potencia. El texto de este pasaje (1019b6-10) es oscuro y afectado de corrupciones.

253 «Lo posible y lo imposible»: *dynatón*, *adýnaton*. (Sobre las nociones modales de «posible», «imposible», «necesario», etc. y sus relaciones, *cf. Sobre la interpretación*, 13.)

254 *Posón.* Sobre esta noción, *cf.*, también, *Categorías*, 6, y *Física*, v, 3.

255 Calificativos como grande/pequeño, etc., se aplican metafóricamente a realidades y afecciones carentes de cantidad, como cuando hablamos de una gran enfermedad, o de un sufrimiento mayor, etc. (*Cf.* Alejandro, *op. cit.*, 397, 34-38.)

256 Sobre las relaciones entre el tiempo y el movimiento, *cf. Física*, IV, 10-11.

257 *Tò poión.* Sobre esta noción, *cf. Categorías*, 8.

258 Es decir, la noción de «seis» no incluye la circunstancia de que resulte de multiplicar dos por tres o de sumar tres y tres.

259 *Prós ti.* Aristóteles se ocupa de los relativos en otros lugares, especialmente en *Categorías*, 7. *Cf.* también *infra*, X, 6, 1056b32 y sigs.

260 En las relaciones matemáticas (en los objetos matemáticos, en general), no hay paso de la potencia al acto, no hay actualización en sentido estricto, *a no ser en la medida en que son pensados.* (Así lo entiende Alejandro, *op. cit.*, 405, 28-29, al cual sigue Bonitz, 1848-1849, 261.) La referencia («en el sentido establecido en otro lugar») es incierta, y cada comentarista envía a un lugar, sea del *corpus*, sea de algún escrito perdido. (La referencia a *Metafísica*, IX, 9, 1051a30, propuesta por Bonitz, nos parece probable.)

261 «Lo *im*potente… lo *in*visible»: *adýnaton… aóraton.* Aristóteles se refiere a las palabras compuestas a partir de un *prefijo de negación* (alfa privativa). En nuestra traducción recurrimos a palabras con el prefijo «in-» que cumple idéntica función.

262 «Lo que precisamente son, se dice que lo son de otra cosa»: ser hijo precisamente es ser hijo *del padre*, y nada más, y viceversa, ser padre es ser padre *del hijo*, y nada más.

En las líneas siguientes, Aristóteles señala que esto no vale para explicar ciertos relativos como «visible», «pensable», etc. Lo visible se dice tal, ciertamente, porque hay visión de ello (ser visible es *ser objeto de o para la visión*), pero la visión no puede, a su vez, definirse por serlo de lo visible, pues en tal caso se caería en un círculo y una repetición indefinida: en efecto, si sustituimos el término ‘lo visible’ por «objeto de la visión», diríamos que la visión es *visión de lo que es objeto de la visión.* Aunque el argumento no resulta muy convincente en su intento de distinguir este tipo de relación de las anteriores (*cf.* Ross, 1948, I, 330-331), Aristóteles pretende subrayar, seguramente, que lo pensable, lo visible, etc., no se agotan en su relación al pensamiento o a la visión, sino que poseen una naturaleza propia e independiente de tal relación.

263 *Téleios.* En la traducción proponemos dos adjetivos, ‘perfecto’ y ‘completo’, porque el término griego posee los matices correspondientes a ambos.

264 «La plenitud del fin»: así traducimos el sustantivo *télos* en esta línea. (Dos líneas más abajo lo traducimos como «plenitud final».) *Télos* es el fin en cuanto comporta el perfeccionamiento, la plenitud de algo. Por eso, lo que alcanza su *télos* (fin) es *téleion* (perfecto).

265 Aristóteles juega con el parentesco de las palabras *teleutḗ* (muerte) y *télos* (fin).

266 *Péras.*

267 «La forma»: *eîdos*, en este caso, en el sentido de *figura.*

268 *Kath’hó.*

269 *Kath’autó.* Sobre los sentidos de esta expresión, véase, también, *Analíticas segundas*, I, 4, 73a35-b32.

270 Esta acepción del «por sí» *(kath’autó)* se corresponde con la segunda de las acepciones del «aquello por lo cual» *(kath’hó)* (1022a16-17): el sujeto en que se da *inmediatamente* el color es la superficie, y por tanto: *a*) la superficie es aquello por lo cual un cuerpo es blanco, y *b*) la superficie es, por sí misma, blanca.

271 *Diáthesis.*

272 En la traducción pretendemos mantener el paralelismo entre *thésis* y *diáthesis* traduciendo estas palabras, respectivamente, como *posición* y *disposición.*

273 *Héxis.* Usualmente se traduce como «hábito», lo cual resulta coherente con su vinculación con el verbo *échein* (tener, *habere*, poseer). En muchos contextos resulta preferible, sin embargo, traducirlo como «estado».

274 *Páthos.* Además de los sentidos enumerados en este capítulo, y en cierta coherencia con el primero de ellos, Aristóteles se refiere, a veces, con este término a las cualidades o propiedades de una cosa, en general.

275 *Stérēsis.* Privación/posesión constituyen un tipo de oposición, juntamente con los contradictorios, los contrarios y los relativos. Sobre esta forma de oposición, y su relación con las restantes, *cf. infra*, X, 4, y también, *Categorías*, 10, esp. 12a26 y sigs.

276 «En tantos sentidos en cuantos se expresan negaciones por medio de prefijos como 'des-', 'in-', 'a-', etc.»: *kaì hosachō̂s dè hai apò toû ā apopháseis légontai.* El texto griego se refiere exclusivamente a la *alpha* privativa, pero la necesidad de dar coherencia a la versión castellana nos lleva a referirnos a varios prefijos de negación equivalentes.

277 *Cf. infra*, X, 4, 1055b7-9.

278 *Échein.* Aristóteles ofrece otra enumeración de sus acepciones en *Categorías*, 15.

279 *Én tini eînai.*

280 *Ék tinos.*

281 «La forma es el fin *(télos)*, y perfecto *(téleion)* es lo que tiene alcanzado el fin *(télos).* Sobre la conexión entre *télos* y *téleion*, *cf. supra*, 16, 1021b23-26, y nota 264.

282 *Méros.*

283 *Hólon.*

284 *Cf. supra*, 6, 1016a4.

285 Aristóteles introduce en este párrafo la distinción entre *pân* y *hólon*, distinción que no existe en nuestra lengua, ya que para ambos utilizamos la palabra «todo/todos». Los traductores modernos encuentran dificultades para traducir este párrafo con sentido. Nosotros hemos optado por traducir *hólon* como «un todo» (en la medida en que, como se indica en el texto, implica diferenciación y orden en sus partes), y *pân* como «todo», en tanto que se refiere a masas o conjuntos cuyas partes son (o se toman como) indiferenciadas. Así, y de acuerdo con los ejemplos propuestos por Aristóteles, de una masa de agua podemos decir «*toda* el agua», pero no que constituye *un todo*; igualmente, un grupo de individuos (en este párrafo traducimos *arithmós* como «grupo») no constituye propiamente *un todo*, pero decimos «*todo* ese grupo de individuos» y, como señala Aristóteles al final del párrafo, decimos también «*todos* los individuos de ese grupo» cuando nos referimos a ellos como unidades individuales. En cuanto a la cera (1024a3-5), *a*) de una masa indiferenciada de cera (como del agua, etc.) decimos «*toda* esa cera», pero no que constituye *un todo*; *b*) por el contrario, de una *figura* de cera, con partes diferenciadas, decimos que constituye *un todo* (*Cf.* Alejandro, *op. cit.*, 426, 11-16).

286 *Kolobón.*

287 «Un todo»: *hólon*, en el sentido especificado en el capítulo anterior. *Cf. supra*, nota 285.

288 *Génos.*

289 Aristóteles considera que la hembra aporta la materia y el macho la forma, en los procesos de generación.

290 *Hétera tō̂i génei.*

291 *Cf. supra*, 7, 1017a24 y sigs.

292 *Pseûdos.*

293 Esta paradoja de Antístenes aparece repetidamente en Platón (*Teeteto*, 201d-202c, *Sofista*, 251b-c, *Eutidemo*, 283e-284c. etc.). Aristóteles alude a ella en *Tópicos*, I, 11, 104b19. *Cf.* también, *infra*, VIII, 3, 1043b23-32.

294 *Cf. Hipias Menor*, 365-369.

295 Esta célebre paradoja se desarrolla en *Hipias Menor*, 371-376.

296 *Symbebēkós.*

297 Cuanto se dice aquí del accidente en esta acepción fundamental («lo que no sucede ni siempre ni la mayoría de las veces») es tratado con mayor amplitud en el próximo libro, caps. 2-3.

298 Lo que sucede accidentalmente, sucede al margen del fin perseguido por la inteligencia o por la

naturaleza: no es pretendido *por sí* (= en cuanto tal accidente); es *otra cosa* que el fin pretendido, y sucede en cuanto tal, es decir, *en tanto que otra cosa* que el fin pretendido.

299 Se trata de las propiedades esenciales que pertenecen a una cosa *por* sí *(kath'autó)* y, por tanto, de modo necesario y permanente, de las cuales hay ciencia y demostración. La referencia es a *Analíticos segundos*, I, 7, 75a39-41, y 10, 76b11-16.

LIBRO SEXTO (E)

1

⟨La clasificación de las ciencias teoréticas. Ontología y teología⟩[300]

Se trata de buscar los principios y las causas de las cosas que son, pero [1025b] obviamente, en tanto que cosas que son. Alguna causa hay, en efecto, de la salud y del bienestar corporal, y hay principios y elementos y [5] causas de las realidades matemáticas y, en general, toda ciencia discursiva, o que participe en alguna medida del pensar discursivo, se ocupa de causas y principios más exactos o más sencillos. Ahora bien, todas estas ⟨ciencias⟩[301], al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es, y tampoco dan [10] explicación alguna acerca del *qué-es*, sino que tomándolo como punto de partida —unas, tras exponerlo a la percepción sensible; otras, asumiendo el qué-es como hipótesis— demuestran, con mayor necesidad o con mayor laxitud, los atributos que pertenecen, por sí mismos, al género de que se ocupan. Por lo cual es evidente que de tal tipo de [15] inducción no resulta una demostración de la entidad, es decir, del *qué* es, sino que el modo de exponerlo es otro. Asimismo, nada dicen tampoco acerca de si existe o no existe el género de que se ocupan: y es que corresponde al mismo pensamiento discursivo poner de manifiesto el *qué-es* y *si es* o existe.

Ahora bien, puesto que resulta que la ciencia física se ocupa también de un cierto género de lo que es (se ocupa, efectivamente, de [20] aquel tipo de entidad cuyo principio del movimiento y del reposo está en ella misma), es obvio que no es ciencia ni práctica ni productiva (y es que el principio de las cosas producibles está en el que las produce —trátese del entendimiento, del arte o de alguna otra potencia— y el principio de las cosas que han de hacerse está en el que las hace, ⟨y es⟩ la elección: lo que ha de hacerse y lo que ha de elegirse son, en efecto, lo mismo); de modo que, si todo pensar discursivo es o práctico [25] o productivo o teórico, la física será una ciencia teórica, pero teórica acerca de un determinado tipo de lo que es, de aquello que es capaz de movimiento, y de la entidad entendida como la definición[302] en la mayoría de los casos, sólo que no separable ⟨de la materia⟩. Conviene, desde luego, no pasar por alto de qué naturaleza son la esencia y su definición, pues, en caso contrario, la investigación no producirá resultado [30] alguno. Ahora bien, lo definido, es decir, el qué-es, en unos casos es como lo chato y en otros casos como lo cóncavo: la diferencia entre éstos, por su parte, está en que lo chato está tomado conjuntamente con la materia (ya que «chato» es una nariz cóncava), mientras que la concavidad ⟨se toma⟩ sin la materia sensible. Pues bien, si todas [1026a] las realidades físicas se enuncian al modo de lo chato, por ejemplo, la nariz, el ojo, la cara, la carne, el hueso, en suma, el animal; la hoja, la raíz, la corteza, en suma, la planta (la definición de ninguna de estas cosas puede prescindir del movimiento; más bien, incluye siempre la materia), resulta ya aclarado de qué modo ha de investigarse y definirse el qué-es en la física, y también que al físico corresponde

estudiar cierto tipo de alma, aquella que no se da sin materia.[303]

Desde luego, de lo anterior resulta evidente que la física es teórica. Pero teóricas son también las matemáticas. Y si bien está sin aclarar, por el momento, si ⟨éstas⟩ se ocupan de realidades inmóviles y capaces de existir separadas, es evidente que ciertas ramas de la matemática las estudian en tanto que inmóviles y capaces de existir separadas. Por otra parte, si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica: no, desde luego, a la física (pues la física se ocupa de ciertas realidades móviles), ni tampoco a las matemáticas, sino a otra que es anterior a ambas. En efecto, la física trata de realidades que no son capaces de existir separadas[304] y tampoco son inmóviles; las matemáticas, en algunas de sus ramas, de realidades que son inmóviles pero no capaces, posiblemente,[305] de existencia separada, sino inherentes en la materia; la ⟨ciencia⟩ primera, por su parte, de realidades que son capaces de existencia separada e inmóviles. Por lo demás, todas las causas son necesariamente eternas, pero muy especialmente son éstas, ya que éstas son causas para las cosas divinas que percibimos.

Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología (no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en esta naturaleza, si es que se da en alguna parte), y la más digna de estima ⟨de ellas⟩ ha de versar sobre el género más digno de estima. Y es que las ciencias teóricas son, ciertamente, preferibles a las demás y de las teóricas, ésta ⟨es la preferible⟩.

Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (en las matemáticas, efectivamente, no todas las disciplinas se hallan en la misma situación, sino que la geometría y la astronomía versan sobre una naturaleza determinada, mientras que la ⟨matemática⟩ general es común a todas ellas). Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera.[306] Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es.

2

⟨*Los sentidos de ‘ser’ y ‘lo que es’. Que no hay ciencia de lo que es accidentalmente*⟩[307]

Pero puesto que ‘lo que es’, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de «es verdadero» y lo que *no es* en el sentido de «es falso»; además, están las figuras de la predicación (por ejemplo, qué ⟨es⟩, de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo ⟨es⟩, y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos

〈sentidos〉, lo que *es* en potencia y en acto; puesto que [1026b] 'lo que es' se dice en muchos sentidos, hay que decir, en primer lugar, sobre 〈lo que es〉 accidentalmente que no es posible estudio alguno acerca de ello. He aquí una prueba: ninguna ciencia —ni práctica, ni productiva, ni teórica— lo tiene en cuenta. En efecto, el que hace una [5] casa no hace todas aquellas cosas que accidentalmente suceden con la casa ya terminada (estas cosas son, desde luego, infinitas: y es que nada impide que, terminada ya, a unos les resulte agradable y a otros peligrosa y a otros provechosa, y que resulte, por así decirlo, distinta de cuanto existe; nada de lo cual es producido por el arte de construir) [10] y, del mismo modo, tampoco el geómetra estudia los accidentes —en este sentido— de las figuras, ni si «triángulo» y «triángulo que tiene dos rectos» son cosas distintas.[308] Y con razón ocurre esto, ya que el accidente es algo así como un mero nombre. Por eso Platón afirmó, en alguna medida con razón, que la Sofística «se ocupa de lo que no [15] es».[309] Los razonamientos de los sofistas tratan, en efecto, por así decirlo, más que nada acerca del accidente: si «músico» y «gramático» son lo mismo, y si son lo mismo «Corisco músico» y «Corisco», y si «todo lo que existe, pero no siempre, ha llegado a ser», de modo que si siendo gramático ha llegado uno a ser músico, entonces siendo músico ha llegado uno a ser gramático, y cuantos razonamientos son de este tipo. El accidente, pues, parece estar próximo a lo que no es, lo cual se pone [20] de manifiesto también con consideraciones como la siguiente: de las cosas que son de otro modo, hay ciertamente generación y corrupción, mientras que no las hay de las cosas que son accidentalmente.[310]

No obstante y hasta donde sea posible, hemos de decir aún acerca del accidente cuál es su naturaleza y cuál es la causa por la que existe, ya que [25] con ello quedará seguramente aclarado también por qué no hay ciencia de él. Puesto que, ciertamente, entre las cosas que son las hay que se comportan siempre de la misma manera y por necesidad —no la que se llama así en el sentido de «violencia», sino la que denominamos tal porque «no es posible que sea de otro modo»[311]— y otras no son por [30] necesidad ni siempre, sino la mayoría de las veces, éste es el principio y ésta es la causa de que exista el accidente: en efecto, lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces, eso decimos que es accidente. Así, si en la canícula se produce tiempo desapacible y frío, decimos que tal cosa sucede accidentalmente, pero no si se produce mucho calor y [35] bochorno, ya que esto último pasa siempre o la mayoría de las veces, mientras que aquello no. Y accidentalmente sucede que el hombre es blanco (no lo es, en efecto, ni siempre ni la mayoría de las veces), pero no es accidentalmente animal. Y algo accidental es que el arquitecto [1027a] cure, puesto que no es al arquitecto, sino al médico, a quien por naturaleza corresponde hacerlo, por más que accidentalmente suceda que el arquitecto es médico. Y el cocinero, proponiéndose el placer, hará tal vez algún alimento curativo, pero no en virtud del arte culinario; por ello decimos que sucede accidentalmente, y el cocinero lo hace en [5] cierto sentido, pero no lo hace en sentido absoluto. Y es que las demás cosas hay potencias que las producen, pero de los accidentes no hay arte o potencia alguna determinada que los produzca. En efecto, de las

cosas que son o se producen accidentalmente, la causa lo es también accidentalmente.[312]

Conque, puesto que no todas las cosas son o se generan por necesidad [10] y siempre, sino que la mayor parte de ellas ⟨son o se generan⟩ la mayoría de las veces, es necesario que exista lo que es accidentalmente. Así, el blanco no es músico ni siempre ni la mayoría de las veces, y puesto que en algunas ocasiones viene a serlo, lo será accidentalmente (en caso contrario, todas las cosas serán por necesidad). Por consiguiente, la causa del accidente será la materia en cuanto capaz de ser de otro modo que la mayoría de las veces.[313]

[15] Y hemos de tomar como punto de partida lo siguiente: ¿no hay, acaso, nada que no sea ni siempre ni la mayoría de las veces, o más bien esto es imposible? Luego aparte de estas cosas hay algo que sucede fortuitamente, es decir, accidentalmente. Y ¿se da «lo que es la mayoría de las veces», pero no se da en ningún caso «lo que es siempre», o bien hay cosas eternas? Ciertamente, sobre estas últimas habremos de investigar más tarde,[314] pero que no hay ciencia del accidente, es [20] evidente. Y es que toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces: si no, ¿cómo se podría aprender o enseñar a otro? Las definiciones han de establecerse, en efecto, por lo que es siempre o la mayoría de las veces, por ejemplo, que el agua mezclada con miel es la mayoría de las veces beneficiosa para el que tiene fiebre, mientras que la excepción —cuando no es ⟨beneficiosa⟩— no podrá establecerse diciendo, por ejemplo, que en el novilunio, ya que también «en el novilunio» será siempre o la mayoría de las veces. Pero el accidente [25] queda al margen de estas cosas.

Está dicho, pues, qué y por qué causa es el accidente, y que de él no hay ciencia.

3

⟨*Naturaleza y causas de lo que es accidentalmente*⟩[315]

Que hay principios y causas que pueden generarse y destruirse, sin ⟨un proceso de⟩ generación y destrucción, es evidente. De no ser así, todas [30] las cosas sucederán necesariamente, ya que necesariamente ha de haber una causa no accidental de lo que está en proceso de generación y destrucción. ¿Sucederá esto o no? Sí, si se produce esto otro; si no, no. Y esto último, a su vez, si ⟨se produce⟩ aquello otro. Y de este modo es obvio que sustrayendo siempre cierto tiempo de un tiempo limitado, se llegará al momento presente, de modo que: ⟨1⟩ éste perecerá [de enfermedad [1027b] o] de muerte violenta si sale de casa; ⟨2⟩ y esto, si tiene sed; ⟨3⟩ y esto, si sucede alguna otra cosa. Y de este modo se llegará a lo que ocurre en el momento presente, o a algo que ya se ha producido. Por ejemplo… ⟨2⟩ si tiene sed; ⟨3⟩ y esto, si come cosas picantes. Ahora bien, esto último sucede o no sucede; por tanto, o morirá o no morirá, [5] necesariamente. Y el mismo razonamiento vale igualmente si uno salta hacia las cosas que han sucedido ya. En efecto, esto —me refiero a lo que ya se ha producido— se da ya en tal cosa: necesariamente, por tanto, se producirán los sucesos futuros, por ejemplo,

que muera el que ahora está vivo, ya que se ha producido algo, por ejemplo, 〈la [10] presencia de〉 los contrarios en la misma cosa. Sin embargo, si morirá de enfermedad o violentamente, aún no es necesario, pero lo será si se produce tal cosa.

Es, pues, evidente que se llega a algún principio que ya no puede retrotraerse a otra cosa. Éste será, por tanto, el principio de lo que ocurre fortuitamente, y no habrá ninguna otra causa de la producción de este principio.

Ha de investigarse muy especialmente, sin embargo, hacia qué tipo de principio y hacia qué tipo de causa conduce tal reducción,[316] si [15] a la 〈que lo es〉 como *materia*, o como el *para qué* o como *aquello que produce el movimiento.*

4

〈*'Ser' en el sentido de 'ser verdadero'*〉[317]

Dejemos ya la consideración de lo que es accidentalmente (queda, en efecto, suficientemente aclarado). Por su parte, lo que *es* en el sentido de «es verdadero», y lo que *no es* en el sentido de falsedad, están referidos a la unión y a la división, y entre ambos, a su vez, se reparten [20] la contradicción. (En efecto, la verdad comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido como la negación sobre lo que se da separado; la falsedad, a su vez, comprende la contradicción de estas dos partes. Ahora bien, cómo acaece el pensar 〈los dos términos〉 uniéndo〈los〉 o separándo〈los〉, es otro asunto,[318] quiero decir, «uniendo» y «separando» de modo tal que no se produzca una mera sucesión, sino algo dotado de unidad.)

La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo [25] bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) sino en el pensamiento, y tratándose de las cosas simples y del qué-es, ni siquiera en el pensamiento. Posteriormente[319] tendremos que investigar todo aquello que ha de estudiarse acerca de lo que es y lo que no es en este sentido. Y puesto que la combinación y la división tienen lugar en el [30] pensamiento y no en las cosas, y lo que *es* en este sentido es distinto de las cosas que son en sentido primordial (pues el pensamiento junta o separa bien el qué-es de una cosa, bien la cualidad, bien la cantidad, bien alguna otra determinación suya), lo que es en los sentidos de «es accidentalmente» y «es verdadero» ha de dejarse a un lado. Y es que la causa del uno es indeterminada y la del otro es una cierta afección del pensamiento, y ambos[320] están referidos al otro género —al [1028a] que queda— de lo que es, y fuera 〈de este género〉 no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es. Por ello, dejémoslos de lado e investiguemos las causas y los principios de lo que es mismo, en tanto que algo que es.

[Que «lo que es» se dice en muchos sentidos, está claro en el tratado [5] en que distinguimos en cuántos sentidos se dice cada cosa.]

300 En este capítulo, difícil y de capital importancia para comprender el proyecto metafísico de Aristóteles, I) se comienza por *contraponer la Ontología a las ciencias particulares* (1025b2-18). A continuación II) se ofrece *una clasificación de las ciencias teoréticas* insistiéndose en la caracterización de la Física, dada su pretensión (rechazada por Aristóteles) de constituirse en «ciencia primera»: ésta es, más bien, la Teología (1025b18-1026a18). Por último, III) se discute *la relación entre la Ontología* (ciencia del *òn hêi ón*) *y la Teología* (ciencia de las entidades inmateriales e inmóviles) (1026a18-final).

301 Tres son los rasgos de las ciencias particulares que Aristóteles destaca aquí al contraponerlas a la Ontología: *a*) en primer lugar (y de acuerdo con lo establecido en IV, 1, 1003a22-26), su característica *particularidad*, a lo que Aristóteles añade que tales ciencias *b*) *no dan razón del qué-es*, de la esencia, *c*) ni *tampoco dan razón de la existencia* del género de que se ocupan.

El pasaje plantea, sin duda, dificultades. Puesto que se trata de contraponer las ciencias particulares a la Ontología, todo parece indicar que esta última sí que da razón de la esencia («qué-es») y de la existencia («si es» o existe). Pero ¿de qué entidad o esencia da razón? A esta pregunta caben, en principio, dos respuestas: *a*) da razón de la esencia y existencia de los objetos de las distintas ciencias particulares, lo que supondría, bien la *recaída* de Aristóteles en el proyecto dialéctico propuesto por Platón en la *República* (posibilidad que debe rechazarse), bien la vinculación de la Ontología aristotélica al proceder *dialéctico* tal como es entendido por el propio Aristóteles (*cf*. *Tópicos*, I, 3, especialmente en 101a34-b3), línea esta última de interpretación que nos parece sugerente y adecuada; *b*) da razón de la entidad en general, interpretación igualmente aceptable (y conjugable con la anterior) que nos remitiría no sólo al tratamiento de la entidad y de la definición ofrecido en el libro séptimo de la *Metafísica*, sino también, y muy específicamente, a la afirmación de la *ousía* vinculada a la defensa del Principio de No-Contradicción (*cf*. *supra*, IV, especialmente el capítulo cuarto, y nota 161).

302 «La entidad entendida como la definición *(lógon)*», es decir, la entidad entendida *como la forma*, ya que la forma es, según Aristóteles, lo que se recoge y expresa en la definición.

303 *Cf*. *Acerca del alma*, I, 1, 403a16-28; *Partes de los animales*, I, 1, 641a14-b10.

304 *Perì achṓrista mèn all' ouk akínēta*: «(la física trata de) realidades *que no son capaces de existir separadas* 〈*de la materia*〉, y que tampoco son inmóviles». Toda la tradición manuscrita presenta *achṓrista*, si bien en las ediciones (y traducciones) de nuestro siglo suele adoptarse *chōristá*, a partir de una enmienda que propuso Schwegler y que ha alcanzado aceptación prácticamente unánime: «(la física trata de) realidades *subsistentes*, pero no inmóviles». (Y, de acuerdo con esta enmienda, las matemáticas tratan de realidades inmóviles, pero *no subsistentes*, y la Teología de realidades *subsistentes* e inmóviles.) Obviamente, los términos *chōristón/achṓriston* han de entenderse como «subsistente/no-subsistente», si se admite la enmienda de Schwengler, mientras que deben entenderse como «capaz de existir separado de la materia (inmaterial)/no capaz de existir separado de la materia (material)», si se mantiene el texto tal cual los manuscritos lo transmiten. Aunque hay razones a favor de la enmienda, opino que el contexto permite y aconseja mantener la lectura de los manuscritos (se nos ha dicho poco antes, en 1025b28, que el físico se ocupa de formas que no se dan separadas de la materia y unas líneas más adelante, en 1026a15, los objetos de las matemáticas serán caracterizados como «no capaces, posiblemente, de existencia separada, sino *inherentes en la materia*» *hōs en hýlēi*).

305 «No capaces, posiblemente *(ísōs)* de existencia separada», y seis líneas más arriba: «y si bien *está sin aclarar*, *por el momento*, si (las matemáticas) se ocupan de realidades inmóviles y capaces de existir separadas…» (1026a8-9). No se trata de fórmulas que expresen vacilación. Aristóteles rechaza abiertamente la existencia de los seres matemáticos fuera de las cosas sensibles; tales fórmulas expresan, más bien, que no es éste el momento de abordar semejante cuestión, la cual será ampliamente abordada en los últimos libros, XIII y XIV, de la *Metafísica.*

306 En este párrafo se contiene la afirmación más explícita y tajante de la conexión entre la Ontología y la Teología, afirmación difícilmente explicable para las interpretaciones dualistas de la metafísica aristotélica. (Desde esta perspectiva cabe entender aquellos pasajes del libro IV en que se hace referencia a la entidad primera en la discusión del Principio de No-Contradicción.) *Cf*. 5, 1009a36-38, y nota 171; 1010a32-34; 8, 1012b22-31.

307 Tras I) recordar brevemente (1026a33-b2) los distintos sentidos de 'es' y 'lo que es' (*cf*. *supra*, V, 7), Aristóteles comienza a ocuparse en este capítulo de *lo que es accidentalmente.* La tesis central del capítulo es que *del accidente no hay ciencia*, tesis que II) justifica primeramente de modo inductivo (1026b3-12), III)

pasando a continuación a ocuparse de la naturaleza de aquél (1026b13-1027a17). Por último, IV) justifica su tesis (del accidente no hay ciencia), no ya inductivamente, sino conceptualmente, basándose en la naturaleza del mismo (1027a17-final).

308 *Cf. Sobre las refutaciones sofísticas*, 13.

309 *Cf.* Platón, *Sofista*, 254a.

310 Así, cuando un hombre que no es músico llega a ser músico, hay *un proceso* que va de aquello a esto. Por el contrario, no hay «proceso» alguno que vaya de «gramático» a «músico». Puede ocurrir, sin duda, que quien se ha hecho músico fuera ya antes gramático, en cuyo caso tendríamos la *coincidencia* de que quien era gramático es ahora músico también. Pero esto es «mera coincidencia» y no el resultado del proceso de aprendizaje de la música en cuanto tal.

311 *Cf. supra*, V, 5, 1015a26 y sigs.

312 Lo que acontece accidentalmente está *al margen de la intención del agente*, sea éste el arte o la naturaleza: que una determinada comida resulte curativa es accidental respecto del arte culinario, pero no es accidental respecto de la medicina. Puesto que toda potencia *determinada* produce efectos *determinados*, ninguna potencia produce, *por sí*, lo accidental: no lo produce de suyo, por sí, sino accidentalmente.

313 La materia, en cuanto indeterminada por sí misma respecto de ambos contrarios, constituye la raíz y condición de posibilidad de lo accidental.

314 De esto se hablará en el libro XII, 6-8.

315 Aristóteles continúa en este capítulo su análisis del ser accidental, ocupándose de sus causas. La tesis fundamental que se expone y comenta es que *las causas del accidente son*, *ellas mismas*, *accidentales.*

316 La materia constituye la condición del accidente en virtud de su potencialidad para los contrarios (*cf. supra*, 1027a14-16, y nota 313). Sin embargo, ha de haber una *causa eficiente* (accidental) del mismo, lo «automático» (generación espontánea) en los seres vivos y la «elección» en el ámbito de las acciones humanas (*cf.* Asclepio, *op. cit.*, 371, 32-72, 10). *Cf. Física*, II, 4-6, y también *Sobre la interpretación*, 9. (*Vid.* el comentario de Ross, 1948, I, 362-363.)

317 Aristóteles pasa revista a otro de los sentidos del verbo 'ser', el vinculado a la afirmación y la negación, según el cual 'es' significa «es verdadero que», y 'no es' significa «es falso que». En este capítulo se limita a señalar que, puesto que la verdad y la falsedad no se dan en las cosas, sino en el juicio o proposición, su estudio no corresponde propiamente a la Ontología.

318 Alejandro, *op. cit.*, 457, 10, remite a *Metafísica*, VII, 12. El asunto se trata también en *Acerca del alma*, III, 2, 6 y 7.

319 *Cf. infra*, IX, 10.

320 *Ambos* (es decir, tanto el ser accidental como verdad/falsedad) están referidos al otro género, es decir, *a las categorías* como ámbito primario de significaciones de 'ser'.

Kaì ouk éxō dēloûsin oûsán tina phýsin toû óntos: «y fuera (de este género) no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es» (1028a2). Interpreto este *éxō* como referido a las categorías a que se ha aludido en la frase anterior. Otros (así, Reale, 1993, I, 515, nota 9, y traducción) interpretan el *éxō* como «fuera de la mente», extramental. Esta interpretación tendría sentido si se refiriera exclusivamente al 'ser' mental de la verdad y la falsedad (como ocurre en XI, 8, 1064b23-24), pero éste no es aquí el caso: se refiere a *ambos y*, *por tanto*, *al ser accidental*, cuya realidad extramental no puede ponerse en duda.

LIBRO SÉPTIMO (Z)

1

⟨La entidad como sentido fundamental de ‘ser’ y como categoría primera⟩[321]

La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, según distinguimos [10] ya con anterioridad en el tratado *Acerca de cuántos sentidos ⟨tienen ciertos términos⟩*. De una parte, en efecto, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predican de este modo. Pues bien, si «lo que es» se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de ⟨todos⟩ ellos, es el qué-es referido a la entidad (efectivamente, [15] cuando queremos decir de qué cualidad es algo determinado, decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o un hombre; por el contrario, cuando queremos decir qué es, no ⟨decimos⟩ que es blanco o caliente o de tres codos, sino «hombre» o «dios»), mientras que las demás se denominan «cosas que son» porque son cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra determinación de lo que es en el sentido señalado. Por eso cabe considerar la aporía de si «pasear», [20] «sanar» y «estar sentado» son, respectivamente, algo que es o algo que no es,[322] y lo mismo acerca de cualesquiera otras cosas semejantes. Y es que ninguna de estas cosas es ⟨existente⟩ por sí ni capaz de existir separada de la entidad, sino que, con más razón y en todo caso, entre [25] las cosas que *son* se contarán *el que* pasea, *el que* está sentado y *el que* sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se patentiza en tal forma de expresión;[323] en efecto, si se prescinde de él, no es posible hablar de «*lo* bueno» y «*lo que* está sentado». Es, pues, evidente que en virtud de aquélla es cada una de estas determinaciones, [30] de modo que lo que primeramente es, lo que no es en algún aspecto, sino simplemente, será la entidad.

Pero ‘primero’ se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predican es capaz de existencia separada, sino solamente ella. [35] Y también ella es primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una ⟨de las demás⟩ está incluida necesariamente la de entidad); y, en fin, pensamos que conocemos cada cosa, sobre todo, cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, más que si sabemos la cualidad, la [1028b] cantidad o el dónde; y es que, incluso, conocemos cada una de estas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad.

Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es», viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad? Ésta, unos dicen que es una [5] sola[324] y otros que más de una, y unos que son limitadas ⟨en número⟩[325] y otros que infinitas.[326] Por ello, también nosotros hemos de estudiar, sobre todo, en primer lugar y —por así decirlo— exclusivamente, qué es «lo que es» en el sentido indicado.

2

〈*Distintas opiniones acerca de la entidad. El problema de la existencia de realidades suprasensibles*〉[327]

Por otra parte, parece con total evidencia que el ser entidad corresponde a los cuerpos (por eso decimos que son entidades los animales y las plantas y sus partes, y los cuerpos naturales como el fuego, el agua, [10] la tierra y los demás de este tipo, y cuantas cosas son o partes de ellos o compuestos de ellos, sea de algunos o de todos ellos, por ejemplo, el firmamento y sus partes, astros, luna y sol). Ahora bien, hemos de examinar si son éstas las únicas entidades o hay también otras, o si lo son sólo algunas de ellas, o también 〈algunas〉 de las otras, o si ninguna [15] de ellas, pero sí algunas otras.

Los hay[328] que opinan que son entidades los límites del cuerpo como la superficie, la línea, el punto y la unidad, y que lo son en mayor grado que el cuerpo y el sólido.

Además, unos no admiten que haya nada fuera de las cosas sensibles, mientras que otros 〈admiten〉 realidades eternas, que las hay en mayor número y que son en mayor grado: así, Platón 〈admite〉 las Ideas y las Realidades Matemáticas como dos tipos de entidades, y la tercera, la entidad [20] de los cuerpos sensibles; Espeusipo, por su parte, partiendo de lo Uno, pone más entidades y principios de cada entidad: un principio de los números, otro de las magnitudes y a continuación, el del alma, y de este modo amplía 〈el número de〉 las entidades. Otros,[329] sin embargo, afirman que las Ideas y los Números poseen la misma naturaleza y que [25] de ellos derivan las demás cosas, las líneas y las superficies, hasta llegar a la entidad del firmamento y a las cosas sensibles.

Tras exponer primero esquemáticamente qué es la entidad, habremos de examinar, acerca de estas doctrinas, qué afirmaciones son adecuadas o no adecuadas, y cuáles son las entidades, y si hay algunas fuera de las sensibles o no las hay, y cuál es el modo de ser de éstas, y si [30] hay alguna entidad separada fuera de las sensibles, y por qué y cómo, o si no hay ninguna.[330]

3

〈*La entidad entendida como sujeto o sustrato*〉[331]

La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia, el [35] universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto.

El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo 〈se diga〉, a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos [1029a] hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia, en otro sentido la

forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas (llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración, y compuesto de ambos a la estatua), de modo [5] que si la forma específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto.

Queda esquemáticamente dicho, por el momento, qué es la entidad: aquello que no 〈se dice〉 de un sujeto, pero de ello 〈se dicen〉 las demás cosas. No obstante, conviene no quedarse solamente en esto, puesto que es insuficiente. Y es que esto es, en sí mismo, oscuro y, además, la materia viene a ser entidad: en efecto, si ella no es entidad, [10] se nos escapa qué otra cosa pueda serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas, no parece que quede ningún 〈otro〉 sustrato. Ciertamente, las demás cosas son acciones, afecciones y potencias de los cuerpos, y la longitud, la anchura y la profundidad son, por su parte, tipos de cantidad, pero no entidades (la cantidad no es, desde luego, entidad): [15] entidad es, más bien, aquello en que primeramente se dan estas cosas. Ahora bien, si se abstraen la longitud, la anchura y la profundidad, no vemos que quede nada, excepto lo limitado por ellas, si es que es algo. De modo que a quienes adopten este punto de vista la materia les ha de parecer necesariamente la única entidad. Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de [20] cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predican (las demás, en efecto, se predican de la entidad y ésta, a su vez, de la materia), de modo que el 〈sujeto〉 último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa.[332] Ni tampoco [25] es las negaciones de éstas, puesto que las negaciones se dan también accidentalmente 〈en el sujeto〉.

A quienes parten de estas consideraciones les sucede, ciertamente, que la materia es entidad. Pero esto es imposible. En efecto, el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado* parecen pertenecer en grado sumo a la entidad; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia.

[30] Dejemos a un lado la entidad compuesta de ambas, quiero decir, la compuesta de la materia y la forma, ya que es posterior y bien conocida. También la materia resulta, en algún modo, manifiesta.[333] Por el contrario, investiguemos acerca de la tercera, ya que es la más aporética.

Hay acuerdo general en que ciertas realidades sensibles son entidades. [1029b] Comencemos, pues, la investigación por éstas. Es, desde luego, provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado. Y [5] esto es lo que hay que hacer: al igual que, tratándose de las acciones, hay que conseguir que las cosas que son absolutamente buenas lleguen a ser buenas para cada uno a partir de las que son buenas para cada uno, así también habrá de conseguirse que las cosas cognoscibles por naturaleza lleguen a ser cognoscibles para el individuo a partir de las que son más cognoscibles para él. Por lo demás, las cosas que

son cognoscibles y primeras para cada uno son, a menudo, escasamente cognoscibles 〈por naturaleza〉[10], y poco o nada hay en ellas de «lo que es». No obstante, ha de intentarse llegar a conocer las cosas totalmente cognoscibles a partir de las que son escasamente cognoscibles, pero cognoscibles para uno, avanzando a través de éstas, como queda dicho.[334]

4

〈La entidad entendida como esencia. De qué cosas hay esencia〉[335]

Puesto que al comienzo hemos distinguido de cuántas maneras definimos la entidad, y una de ellas parecía ser la esencia, debemos tratar de ella.

Y, en primer lugar, digamos algunas cosas acerca de ella atendiendo a las expresiones:[336] que la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice 〈que es〉 por sí misma. Desde luego, aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste «ser músico» ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues, 〈tu esencia es〉 lo que, por ti mismo, eres. [15] Y tampoco todo esto 〈es esencia〉. No lo es, en efecto, aquello que una cosa es por sí misma al modo en que la superficie es blanca, ya que aquello en que consiste ser-superficie no es aquello en que consiste ser-blanco. Pero tampoco 〈es esencia de la superficie〉 el compuesto de lo uno y lo otro, el «ser-superficie-blanca», puesto que ella misma resulta añadida 〈en tal expresión〉. Así pues, el enunciado de la esencia [20] de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él;[337] de modo que, si aquello en que consiste ser-superficie-blanca fuera aquello en que consiste ser-superficie-lisa, «ser blanco» y «ser liso» serían una y la misma cosa. Pero puesto que hay también compuestos según las restantes categorías (hay, desde luego, algo que hace de sujeto para cada una de ellas, por ejemplo, para la cantidad, para la cualidad, para el cuándo y el dónde, y para el [25] movimiento), hemos de examinar si existe un enunciado de la esencia de cada uno de ellos, y si tales compuestos poseen esencia, por ejemplo, «hombre blanco». Llamemos a éste, pues, 'vestido':[338] ¿en qué consiste «ser vestido»? Pero tampoco esto es ninguna de las cosas que se dicen por sí, a no ser que la expresión 'no por sí' se utilice en dos [30] sentidos, uno por adición y otro no:[339] en el primer sentido, cuando lo mismo que se define se enuncia añadiéndolo a otra cosa, por ejemplo, si al definir en qué consiste «ser blanco» se ofreciera el enunciado de «hombre blanco»; en el segundo sentido, cuando a ello mismo 〈hay añadida〉 otra cosa 〈y ésta se suprime luego en el enunciado〉, por ejemplo, suponiendo que 'vestido' significa «hombre blanco», si se definiera «vestido» como «blanco». Y es que «hombre blanco» es [1030a] blanco, pero su esencia no es, ciertamente, aquello en que consiste ser-blanco. En cualquier caso, ¿ser-vestido constituye una esencia en sentido pleno? ¿O no? Desde luego, la esencia es precisamente algo 〈determinado〉, y cuando algo se predica de otra cosa, no es algo en sí mismo

determinado, por ejemplo, «hombre blanco» no es precisamente [5] algo determinado, dado que el ser algo determinado pertenece exclusivamente a las entidades. Por consiguiente, hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición.[340] Pero no hay definición simplemente porque un nombre signifique lo mismo que un enunciado (pues en tal caso todos los enunciados serían definiciones: cabría, en efecto, asignar un nombre a cualquier enunciado, con lo cual hasta [10] la *Ilíada* sería una definición), sino cuando 〈el enunciado〉 lo es de algo primero. Y primeras son aquellas cosas que se expresan sin predicar algo de algo. Así pues, no habrá esencia de las cosas que no sean especies de un género, sino solamente de éstas (parece, en efecto, que éstas no se expresan ni por participación y afección, ni tampoco como algo accidental); no obstante, para todas las demás cosas, supuesto que tengan un nombre, habrá también un enunciado para expresar qué [15] significa: que «tal cosa se da en tal cosa» o, incluso, un enunciado más preciso que este enunciado elemental. No habrá, sin embargo, definición ni esencia.

¿O acaso también la definición, así como el qué-es, se dicen en muchos sentidos? También, en efecto, el qué-es se refiere, en un sentido, a la entidad y a algo determinado, y en otro sentido a las demás categorías, cantidad, cualidad y todas las otras de este tipo. Y al igual que el [20] «es» se da en todas las categorías, pero no del mismo modo, sino que en una se da de modo primario y en las demás de modo derivado, así también el «qué es» se da de modo absoluto en la entidad, y en las demás en cierta manera. Y es que cabe preguntamos qué es la cualidad y, por tanto, la cualidad es de las cosas a que corresponde el qué es, pero no absolutamente, sino en el sentido en que algunos dicen, conforme a los usos lingüísticos,[341] que «lo que no es, es»: no 〈que es〉 absolutamente, [25] sino 〈que es〉 algo que no es; y del mismo modo la cualidad.

Ciertamente, es conveniente examinar cómo conviene utilizar las expresiones sobre cada cosa, pero no más que examinar cómo es la cosa misma. Por ello y puesto que lo dicho es evidente, señalaremos ahora que igualmente la esencia se da de modo primario y absoluto en [30] la entidad, y posteriormente en las demás 〈categorías〉, y lo mismo el qué-es: no se trata de la esencia en sentido absoluto, sino de la esencia de la cualidad o de la cantidad. De éstas hay que decir, en efecto, o bien que se trata de cosas que son solamente por homonimia, o bien 〈que son〉 según matices y reservas que añadiremos o suprimiremos, como también 〈decimos que〉 lo no-cognoscible es cognoscible. En efecto, lo correcto es que ni se dice por mera homonimia ni tampoco con el mismo sentido, sino como ‘médico’: porque guardan relación a [35] una y la misma cosa, y no porque su significado sea uno y el mismo, a [1030b] pesar de lo cual tampoco se trata de homonimia. En efecto, un cuerpo, una operación y un instrumento no se denominan «médicos» ni por homonimia ni según un único significado, sino por relación a una cosa única.[342]

Por lo demás, nada importa si alguien prefiere expresar estas cosas de cualquier otro modo. En todo caso, es evidente esto: que la definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de [5] las entidades; no obstante, también la hay, igualmente, de las demás 〈categorías〉, si bien no en sentido primario; y, desde luego, aun cuando

demos por sentado esto último, no es necesario que haya definición en el caso de ⟨cualquier palabra⟩ que signifique lo mismo que un enunciado, sino solamente en el caso de ciertos enunciados: tal es el caso cuando ⟨el enunciado⟩ lo es de algo que posee unidad, no de contigüidad como la *Ilíada* o las cosas que están concatenadas, sino en los [10] sentidos en que lo uno se dice tal. Y 'uno' se dice del mismo modo que 'algo que *es*'.[343] Y «lo que *es*» significa, en un caso, algo determinado, en otro caso una cantidad, en otro caso una cualidad. Por ello, habrá también enunciado y definición de «hombre-blanco», pero de otro modo que de lo blanco y de la entidad.

5

⟨*La esencia y la definición en el caso de los compuestos*⟩[344]

Si uno no admite que el enunciado compuesto por adición es definición, se plantea una aporía: entre las cosas que no son simples, sino compuestas por la unión de más de un término ¿de cuáles hay definición? [15] Esto ha de aclararse, ciertamente, a partir de la adición. Quiero decir, por ejemplo, que hay nariz y concavidad, y además chatez, y ésta se enuncia a partir de aquellas dos en cuanto que la una se da en la otra, y ni la concavidad ni la chatez son afecciones de la nariz accidentalmente, sino por sí misma: no ⟨se dan en ésta⟩ como la blancura [20] en Calias o en un hombre —porque es blanco Calias al cual sucede que es hombre—, sino como «macho» se da en el animal, «igual» en la cantidad, y todas aquellas cosas que se dice que se dan por sí mismas. Y son tales aquellas en las cuales está comprendido el enunciado o el nombre de aquello de lo cual tal cosa es afección, y ésta no puede expresarse independientemente: así, puede explicarse «blanco» sin ⟨hacer referencia a⟩ «hombre», pero no «hembra» sin ⟨hacer referencia [25] a⟩ «animal».[345] Por consiguiente, o no hay esencia y definición de ninguna de estas cosas o, si la hay, será de modo distinto, como ya hemos dicho.[346]

Surge, además, otra aporía acerca de estas cosas. Y es que si «nariz chata» y «nariz cóncava» son lo mismo, serán lo mismo «chato» y «cóncavo». Y si no, puesto que es imposible explicar «chato» sin [30] incluir aquello de lo cual es afección por sí mismo (ya que «chato» es concavidad en la nariz), o no es posible formular la expresión 'nariz chata' o se habrá dicho dos veces lo mismo: 'nariz nariz-cóncava' (puesto que la nariz chata sería nariz nariz cóncava). Por ello resulta absurdo que en tales cosas haya esencia. De lo contrario se cae en un [35] proceso infinito, ya que en una «nariz nariz cóncava» se incluirá aún otra ⟨nariz⟩.

Es, pues, evidente que hay definición de la entidad solamente. [1031a] Y, desde luego, si la hay también de las demás categorías, necesariamente será por adición, como de la cualidad y del impar. Éste, en efecto, no puede definirse sin incluir el número, ni tampoco la hembra sin incluir el animal (y hablo de compuesto «por adición» en aquellos casos, como éstos, en que ocurre que se dice dos veces lo mismo). Y si esto es verdad, tampoco habrá definición de los compuestos por unión [5] de más de un término, por

ejemplo, de «número par». Esto se nos pasa por alto, sin embargo, porque las expresiones no se formulan con rigor. Por lo demás, si también hay definiciones en estos casos, o bien lo son de otro modo, o bien, como se dijo,[347] habrá de afirmarse que la definición y la esencia se denominan tales en muchos sentidos y, por consiguiente, en un sentido ni habrá definición de nada ni esencia de [10] nada, excepto de las entidades, y en otro sentido las habrá.

Así pues, es evidente que la definición es el enunciado de la esencia, y que la esencia pertenece a las entidades, bien exclusivamente, bien en grado sumo, de modo primario y en sentido absoluto.

6

〈*Cada entidad singular se identifica con su propia esencia*〉[348]

[15] Ha de investigarse si las cosas singulares y su esencia son lo mismo o algo distinto. Se trata, en efecto, de algo útil para la investigación acerca de la entidad. Desde luego, la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular.[349]

En el caso de las cosas que se dicen accidentalmente, parecería [20] que se trata de algo distinto, por ejemplo, que son distintos «hombre blanco» y aquello en que consiste ser-hombre-blanco. (Si fueran lo mismo, también sería lo mismo aquello en que consiste ser-hombre y aquello en que consiste ser-hombre-blanco; y es que, al decir de algunos, «hombre» y «hombre blanco» son lo mismo y, por consiguiente, también han de serlo aquello en que consiste ser-hombre y aquello en que consiste ser-hombre-blanco. Pero no se concluye necesariamente que sean lo mismo cuando se trata de cosas que se predican accidentalmente, [25] ya que los términos extremos 〈del silogismo〉 no se identifican con el sujeto de la misma manera.[350] Podría, no obstante, parecer que, tratándose de accidentes, los términos extremos 〈del silogismo〉 —por ejemplo, aquello en que consisten ser-blanco y ser-músico— se identifican entre sí. Sin embargo, no parece que sea así.)

En el caso de las cosas que se dicen por sí ¿serán necesariamente lo mismo, por ejemplo, si existen ciertas entidades, anteriores a las cuales no hay otras entidades ni otras naturalezas, entidades de características [30] como las que algunos atribuyen a las Ideas?[351] En efecto, si lo Bueno Mismo y aquello en que consiste ser-bueno fueran distintos, y si lo fueran el Animal y aquello en que consiste ser-animal, y lo fuera también «Lo que es» y aquello en que consiste ser-algo-que-es, habría [1031b] otras entidades y naturalezas e Ideas distintas de las indicadas, y aquéllas serían anteriores y entidades,[352] dado que la esencia es entidad. Y si unas y otras estuvieran separadas entre sí, de las unas no habría conocimiento y las otras no serían.[353] (Y digo que «están separadas» si a lo Bueno Mismo no le pertenece aquello en que consiste ser-bueno ni a [5] esto le

pertenece ser bueno.) En efecto, hay conocimiento de cada cosa cuando se conoce su esencia, y lo que pasa con lo Bueno 〈Mismo〉 pasa igualmente con las demás Ideas: conque si no es bueno aquello en que consiste ser-bueno, tampoco *es* aquello en que consiste ser algo-que-es, ni tampoco es uno aquello en que consiste ser-uno. Pues o se dan del mismo modo todas las esencias, o no se da ninguna, y por tanto, si aquello en que consiste ser-algo-que-es resulta que no es, tampoco será en absoluto ninguna de las demás. [10]

Además, una cosa no será buena si en ella no se da aquello en que consiste ser-bueno.[354] Ha de identificarse, pues, necesariamente lo Bueno 〈Mismo〉 y aquello en que consiste ser-bueno, y lo Bello 〈en sí〉 y aquello en que consiste ser-bello, y todas aquellas cosas que se dice que son algo, no según otra cosa, sino por sí y primariamente. Y, desde luego, esto se cumple suficientemente aun cuando no existan [15] Formas, y seguramente con más razón si es que existen Formas. (Al mismo tiempo, se pone de manifiesto también que si existen las Ideas, tal como algunos las proponen, el sujeto no puede ser entidad. En efecto, aquéllas son necesariamente entidades y no se dicen de un sujeto. 〈Las realidades singulares〉 serán, por tanto, por participación.)

De estos argumentos se concluye que cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, y no accidentalmente, y que conocer [20] una realidad singular no es sino conocer su esencia, de modo que incluso por inducción 〈se muestra〉 que ambas son una misma cosa. (En cuanto a lo que se predica accidentalmente, por ejemplo, «músico» o «blanco», no es verdadero afirmar que la cosa singular y su esencia son lo mismo, puesto que ‘accidente’ posee dos acepciones: ‘blanco’, [25] en efecto, se refiere al accidente y a aquello de que es accidente y, por tanto, la cosa y la esencia se identifican en un sentido, pero en el otro sentido no se identifican. La esencia de lo blanco no se identifica ni con el hombre ni con el hombre blanco, pero sí se identifica con el accidente.)

Y resultaría claramente absurdo si 〈separándolas de las cosas〉 uno pusiera un nombre a cada una de las esencias, pues habría otra más [30] aparte de ella, por ejemplo, una esencia distinta de la esencia de caballo.[355] Ahora bien, ¿qué impide que ciertas realidades se identifiquen ya de modo inmediato con su esencia, dado que la esencia es entidad? Pero es que no solamente se identifican, sino que también su enunciado es el mismo, como resulta evidente por lo que se ha dicho. En [1032a] efecto, lo Uno y aquello en que consiste ser-uno constituyen una unidad que no es accidental.

Además, si 〈la esencia〉 es distinta, se produce un proceso infinito. Por una parte estará la esencia de lo uno y por otra parte lo Uno y, por tanto, el mismo razonamiento valdrá para las esencias. Es, pues, [5] evidente que en el caso de las realidades primeras y que se dicen por sí, aquello en que consiste el ser de cada cosa y la cosa son uno y lo mismo.

Por su parte, es evidente que los intentos sofísticos de refutar esta tesis se solucionan con la misma solución que el problema de si son lo mismo Sócrates y aquello en que consiste el ser de Sócrates. No hay diferencia alguna, en efecto, ni entre los presupuestos a partir de los cuales se objeta ni entre los principios a partir de los cuales

puede darse con la solución.

[10] Así pues, queda dicho en qué modo cada cosa y su esencia son lo mismo y en qué modo no son lo mismo.

7

〈*Análisis del cambio y de sus condiciones generales*〉[356]

De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente, pero todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen de algo y llegan a ser algo. Este «algo» lo refiero a cada una de las categorías, ya que 〈llegarán a ser〉 o esto, o de cierta cantidad, o con cierta cualidad, o en algún lugar.[357] [15]

Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que provienen es lo que llamamos materia, aquello bajo cuya acción se generan es alguna de las cosas que son por naturaleza, y aquello que llegan a ser es «hombre» o «planta» o alguna otra de las cosas de este tipo, las cuales decimos que son entidades en sumo grado. Por lo demás, todas las cosas que [20] se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa. De modo general, digamos que aquello de que provienen es naturaleza, y naturaleza es aquello según lo cual 〈llegan a ser〉 (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es, por ejemplo, planta o animal), y aquello bajo cuya acción 〈se generan〉 es [25] la naturaleza[358] entendida como forma de la misma especie (si bien ésta se da en otro): en efecto, un hombre engendra a un hombre.

Así, ciertamente, se generan las cosas que se generan mediante la naturaleza. Las otras generaciones se denominan, por su parte, «producciones». Ahora bien, todas las producciones provienen o de algún arte o de alguna facultad o del pensamiento. (Algunas de ellas se producen [30] también espontáneamente y por azar, de modo muy parecido a como ocurre en las cosas que se generan de la naturaleza: también aquí, desde luego, en algunos casos se generan las mismas cosas tanto a partir de semilla como sin semilla. Éstas hemos de analizarlas, ciertamente, más tarde.) Del arte se generan todas aquellas cosas cuya [1032b] forma está en el alma. (Y llamo forma a la esencia de cada cosa, es decir, a su entidad primera.) Y en cierto modo la forma de los contrarios es la misma, puesto que la entidad de la privación es la entidad opuesta, por ejemplo, de la enfermedad la salud, ya que la ausencia de ésta es [5] la enfermedad, y la salud es, a su vez, la noción que está en el alma, es decir, el conocimiento. El estado de salud, por su parte, se produce tras razonar del siguiente modo: puesto que la salud consiste en tal cosa, para que sane ha de darse necesariamente tal cosa, por ejemplo, un determinado equilibrio, y para que éste se dé, ha de darse calor: y 〈el médico〉 continúa razonando de este modo hasta llegar a aquello que él mismo puede, finalmente, producir. Y se llama

«producción» el movimiento ⟨que tiene lugar⟩ ya a partir de este momento, el movimiento [10] encaminado a la obtención de la salud. Conque en cierto modo sucede que la salud se produce a partir de la salud, y la casa a partir de la casa, la que tiene materia a partir de la que es sin materia. Y es que el arte de curar y el arte de construir constituyen la forma específica, respectivamente, de la salud y de la casa. Por lo demás, a la esencia la denomino «entidad sin materia».

[15] El primer proceso de las generaciones y movimientos se denomina «pensamiento», y el segundo «producción»: pensamiento, ⟨el proceso⟩ a partir del principio, de la forma, y producción ⟨el proceso⟩ a partir de la conclusión del pensamiento. Y también cada una de las otras ⟨generaciones⟩ intermedias se produce del mismo modo. Quiero decir, por ejemplo, que si ha de sanar, deberá tener equilibrio. Y ¿qué es tener equilibrio? Tal cosa. Y tal cosa se dará, a su vez, si se calienta. Y esto ¿qué es? Tal otra cosa. Ahora bien, tal otra cosa se da potencialmente [20] y depende ya de él.

Cuando procede del arte, la causa productora, es decir, aquello *de donde se inicia el movimiento* de curarse, lo constituye la forma que está en el alma; pero cuando se produce espontáneamente, ⟨el proceso comienza⟩ a partir de aquello que constituye el punto de partida de la producción para quien produce por arte: así, el proceso de curación se [25] inicia seguramente al calentarse el cuerpo (esto lo produce ⟨el médico⟩ con friegas). Así pues, o el calor corporal es parte de la salud, o tras él viene —⟨directamente⟩ o a través de más pasos— algo de naturaleza semejante que es parte de la salud. Y esto es últimamente la causa productora que, de esta manera, es parte de la salud —y también de la casa (así, las piedras), y de todas las demás cosas.[359]

De modo que, como se viene diciendo,[360] es imposible la generación [30] si no se da algo preexistente. Es evidente que ha de preexistir necesariamente alguna parte, puesto que la materia es una parte (es, en efecto, inmanente y llega a ser algo en la generación).

Pero ¿es también ⟨la materia⟩ una de las partes de la definición? [1033a] Formulamos, ciertamente, de dos maneras qué son los círculos de bronce: diciendo la materia, que se trata de bronce, y diciendo la forma específica, que se trata de tal figura, y ésta constituye el género en que se sitúa primeramente. Así pues, el «círculo de bronce» contiene en su enunciado la materia.[361]

Algunas cosas, tras ser generadas, se denominan por aquello de que [5] proceden, por su materia, si bien no se denominan «tal» sino «de tal», por ejemplo, la estatua no ⟨se dice que es⟩ piedra sino de piedra;[362] por el contrario, el hombre cuando sana no se denomina por aquello de que viene. La causa está en que las cosas se generan a partir de la [10] privación y del sustrato que llamamos materia (por ejemplo, sano se pone tanto el hombre como el enfermo), pero se dice mayormente que se generan a partir de la privación, por ejemplo, ⟨se pasa⟩, más bien, de enfermo a sano que de hombre a sano y, por ello, al sano no se lo denomina enfermo, pero sí hombre, y al hombre, sano. Pero aquellas cosas cuya privación pasa inadvertida y carece de nombre —como la ⟨privación⟩ de cualquier figura en el bronce o la ⟨privación⟩ de casa en [15] ladrillos y maderas— parece que se generan a partir de estos materiales, del mismo modo que el

sano, en el otro caso, a partir del enfermo. Por ello, al igual que aquél no recibe el nombre de éste, tampoco en estos casos la estatua se denomina «madera» sino «de madera», y no «bronce» sino «de bronce», y no «piedra» sino «de piedra», y la casa se dice que es «de ladrillos» y no «ladrillos». Y es que, si se considera el asunto con atención, no podría decirse de modo absoluto que la estatua [20] se genera a partir de la piedra, ni la casa a partir de los ladrillos, puesto que la materia de la cual derivan tiene que cambiar y no permanece como era. Por eso precisamente se usan estas expresiones.

8

〈*Que no se generan ni la materia ni la forma*〉[363]

Puesto que lo que se genera se genera por la acción de algo (llamo así a aquello *de donde proviene el inicio* de la generación), y proviene de [25] algo (tómese como tal no la privación, sino la materia: que ya quedó definido en qué sentido lo decimos),[364] y llega a ser algo (y esto es una esfera, una circunferencia o cualquier otra cosa), al igual que 〈la causa productora〉 no produce el sustrato, el bronce, tampoco produce la esfera a no ser accidentalmente, es decir, en cuanto que es esfera la [30] esfera-de-bronce, pero ésta sí que la produce. En efecto, producir algo determinado no es sino producir *algo determinado a partir de lo que es sustrato* en sentido absoluto (quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer ni la redondez ni la esfera, sino algo distinto, por ejemplo, tal forma en otra cosa. Y es que si hiciera 〈la forma〉, la haría a partir [1033b] de otra cosa (esto, en efecto, ya ha quedado establecido).[365] Hace, por ejemplo, una esfera de bronce, y esto del siguiente modo: porque de esto, que es bronce, hace esto que es esfera). Así pues, si la causa productora hiciera también ésta, es claro que la haría del mismo modo, y las generaciones irían a un proceso infinito.[366] Es evidente, pues, que [5] ni se genera la forma —o comoquiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible— ni hay generación de ella, y tampoco 〈se genera〉 la esencia (ésta es, en efecto, lo que es generado en otro por arte, por naturaleza o por alguna potencia). Lo que hace 〈la causa productora〉 es que haya una esfera de bronce. La hace, efectivamente, de bronce y de esfera, ya que hace la forma en tal cosa, y ésta es esfera-de-bronce. Por otra parte, si hubiera generación de aquello en [10] que consiste ser-esfera en general, sería algo que procedería de algo. Desde luego, lo generado tiene que ser siempre divisible, y una parte será esto y otra parte esto otro, quiero decir, lo uno, materia y lo otro, forma. Y si esfera es la figura que es igual a partir del centro, una parte de ella será aquello en que está lo que 〈la causa productora〉 produce y la otra parte 〈será lo que produce〉 en aquello, y el todo será lo producido, como en el caso de la esfera de bronce. Así pues, [15] es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma o entidad, mientras que el compuesto que se denomina según ésta sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro.

[20] Pero, ¿existe acaso una esfera fuera de éstas o una casa fuera de las de

ladrillos?[367] De ser así, ¿no ocurriría que no se generaría ningún objeto determinado? Más bien significan «que algo es de tal clase», pero no son algo determinado. ¿Y no ocurre, más bien, que a partir de esto se produce y llega a ser algo de tal clase y, una vez generado, es «esto de tal clase»? Y, por su parte, todo lo que es algo determinado, [25] sea Calias o Sócrates, es como esta esfera determinada de bronce y, a su vez, el hombre y el animal son como la esfera de bronce en general. Así pues, es evidente que si existen realidades fuera de los individuos, tal como algunos acostumbran a hablar de las Formas, la causalidad de las Formas no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y las entidades. Y por lo mismo, tampoco serían entidades por sí [30] mismas. En algunos casos es también evidente que el generante es tal cual el generado, si bien no son una y la misma cosa numéricamente, sino sólo específicamente: así ocurre en las generaciones naturales —en efecto, un hombre engendra a un hombre—, a no ser que algo se engendre extranaturalmente como, por ejemplo, el caballo engendra al mulo. (E incluso estos casos se producen de modo semejante. En efecto, no hay un nombre para lo que vendría a ser común al caballo [1034a] y al asno, el género más próximo que seguramente sería lo uno y lo otro, algo así como el mulo.) Conque es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma (y, desde luego, uno las buscaría sobre todo para las realidades naturales, ya que éstas son las entidades por excelencia), sino que basta con que el generante [5] actúe y sea causa de la forma específica en la materia. Y el todo 〈resultante〉 es tal forma específica en estas carnes y huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma específica (pues la forma específica es indivisible).[368]

9

〈*Conclusión del análisis del devenir. La generación espontánea. La preexistencia de la forma*〉[369]

Cabría plantearse la aporía de por qué ciertas cosas —como la salud— se generan por arte y espontáneamente y, sin embargo, otras [10] —como una casa— no. La causa de ello estriba en que en ciertos casos la materia que da principio a la generación, cuando se produce y se genera algo por arte y que contiene en sí una parte de la cosa generada, tal 〈materia〉 es, en unos casos, capaz de moverse por sí misma y en otros casos no; y en el primer supuesto, la hay capaz de moverse precisamente de tal manera, y la hay incapaz de ello. Muchas cosas, en efecto, son capaces de moverse por sí, pero no precisamente de tal [15] manera, por ejemplo, de bailar. Pues bien, aquellas cosas —como las piedras— cuya materia es de este tipo es imposible que se muevan precisamente de tal manera, a no ser bajo la acción de otro, pero sí que pueden moverse de tal otra manera, y éste es el caso del fuego. Por ello, unas cosas no llegan a existir si no actúa el que posee el arte, mientras que otras cosas sí. En efecto, serán puestas en movimiento por agentes que no poseen el arte, pero que pueden ser movidos por otros que no [20] poseen arte,[370] o bien

⟨el movimiento se originará⟩ desde una parte. Resulta igualmente claro, por lo dicho, que en cierto modo todas las cosas se generan a partir de algo homónimo,[371] como las cosas naturales, o a partir de una parte homónima (por ejemplo, la casa a partir de la casa en tanto que está en la mente, pues el arte es la forma), [a partir [25] de una parte], o a partir de algo que contenga una parte, a no ser que la generación sea accidental. En efecto, la causa de la producción es una parte primera y por sí ⟨de la cosa producida⟩. Y es que el calor que hay en el movimiento produce el calor en el cuerpo. Y este calor es, a su vez, o la salud o una parte ⟨de ella⟩, o bien algo a lo que acompaña, ya una parte de la salud, ya la salud misma. Y por eso se [30] dice que la produce, porque produce aquello a lo cual acompaña y con lo cual se da ésta. Por consiguiente, al igual que en los silogismos, el principio de todas las cosas es la entidad. Pues del *qué-es* proceden los silogismos, y de él también ⟨proceden⟩ las generaciones.[372]

Por su parte, las cosas naturales se comportan de manera semejante a éstas. En efecto, la semilla actúa como los ⟨agentes⟩ que actúan por arte (pues contiene potencialmente la forma específica, y aquello [1034b] de lo cual procede la semilla es, en cierto modo, homónimo —si bien no debe pretenderse que en todos los casos se dé la misma homonimia que cuando de un hombre se engendra un hombre, pues también de un hombre se engendra una mujer—, a no ser que se trate de algo imperfecto: por eso de un mulo no se genera un mulo). Y las cosas que se generan espontáneamente se generan del mismo modo que aquéllas [5] cuando su materia es capaz de darse a sí misma el movimiento que produce la semilla; cuando no, no pueden generarse de otro modo que a partir de ellos.

Que la forma no se genera,[373] por lo demás, lo pone de manifiesto el razonamiento, no sólo tratándose de la entidad, sino que el razonamiento vale igualmente en relación con las determinaciones primeras como cantidad, cualidad y las demás categorías. Así como se genera la [10] esfera-de-bronce, pero no la esfera ni el bronce, y lo mismo es aplicable al bronce si es que se genera (siempre, en efecto, han de preexistir la materia y la forma), así también ocurre con el qué-es, con la cualidad, con la cantidad e igualmente con el resto de las categorías. Y es que no se genera la cualidad, sino un leño de tal cualidad, ni se genera la cantidad, sino un leño o un animal de tal cantidad. Estas indicaciones [15] permiten, sin embargo, captar algo propio de la entidad: que es necesario que se dé previamente otra entidad plenamente actualizada que la produzca, por ejemplo, un animal si se genera un animal. Por el contrario, no es necesario que se den previamente la cualidad y la cantidad, a no ser sólo en potencia.

10

⟨*Las partes del compuesto*, *las de la forma y las de la definición*⟩[374]

Puesto que la definición es un enunciado, y todo enunciado tiene partes, [20] y el enunciado es respecto de la cosa como las partes del enunciado son respecto de las

partes de la cosa, surge inmediatamente la aporía de si el enunciado de las partes ha de incluirse en el enunciado del todo o no. Desde luego, en algunos casos aparecen incluidos, pero [25] en otros no. En efecto, el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, mientras que el de la sílaba sí que contiene el de las letras. Y, sin embargo, también el círculo se descompone en segmentos, del mismo modo que la sílaba en las letras. Además, si las partes son anteriores al todo, y el ángulo agudo es parte del recto y el dedo es parte del animal, el agudo será anterior al recto y el dedo al hombre. No [30] obstante, parece que éstos son anteriores: aquéllos, en efecto, se enuncian en un enunciado construido a partir de éstos y, además, ⟨éstos⟩ son anteriores en cuanto que pueden existir sin aquéllos. O, tal vez, 'parte' tiene muchos significados, uno de los cuales es el de «medida según la cantidad».[375] Pero dejemos esto a un lado. La cuestión que se ha de examinar es la de las partes de que se compone la entidad.

[1035a] Así pues, si una cosa es la materia, otra la forma y otra el compuesto de éstas, y si la materia es entidad, y lo es la forma, y lo es el compuesto de éstas, en ciertos casos se dice que también la materia es una parte de algo y en ciertos casos no, sino que se dice que son ⟨partes⟩ aquéllas de que se compone el enunciado de la forma. Así, la carne no es una [5] parte de la concavidad (pues aquélla es la materia en que ésta se produce), pero sí es una parte de la chatez. Y el bronce es una parte de la estatua como conjunto, pero no de la estatua enunciada como forma (pues se ha de enunciar la forma y cada cosa en tanto que tiene forma, mientras que lo material, por sí mismo, no ha de enunciarse en absoluto). Por ello, el enunciado del círculo no incluye el de los segmentos, [10] mientras que el de la sílaba sí que incluye el de las letras, dado que las letras son partes del enunciado de la forma, y no materia, mientras que los segmentos son partes en tanto que materia en la cual se genera ⟨el círculo⟩, si bien ⟨los segmentos⟩ se hallan más próximos a la forma que el bronce cuando la redondez se produce en el bronce.[376] Sin embargo, [15] hay un sentido de acuerdo con el cual tampoco todos los elementos de la sílaba se incluyen en el enunciado, por ejemplo, no se incluyen estas letras particulares ⟨grabadas⟩ en la cera o las ⟨que se difunden⟩ por el aire. Ciertamente, también éstas son parte de la sílaba, pero en cuanto materia sensible. Y aunque al dividirse la línea se descomponga en las semilíneas, y el hombre se descomponga en huesos, nervios y carne, no por eso se componen de tales cosas como si [20] éstas fueran partes de la entidad, sino como materia; y son partes del compuesto, pero no de la forma, ni de aquello de lo cual es el enunciado. Y por eso no se incluyen en los enunciados. Así pues, el enunciado de tales partes se incluirá en ⟨el enunciado de⟩ algunos, pero en ⟨el de⟩ otros no habrá de incluirse, ⟨a saber⟩, cuando no se trate del compuesto. Por eso, en efecto, algunas cosas tienen como principios los elementos en que se descomponen, pero otras cosas no. Así pues, todas [25] las cosas que son compuestas —como lo chato y el círculo de bronce— tienen materia y forma, y se descomponen en éstas, y la materia es una parte de ellas. Por el contrario, todas las cosas que no se conciben con materia, sino sin materia, cuyos enunciados son solamente de la forma, o bien no se descomponen en absoluto, o bien no ⟨se descomponen⟩ del mismo modo. Por consiguiente, estos ⟨componentes⟩ son [30] principios y partes de aquellos ⟨compuestos⟩, pero no son

partes ni elementos de la forma. Y de ahí que la estatua de barro se descomponga en barro, y la esfera ⟨de bronce⟩ en bronce, y Calias en carne y huesos, y el círculo, a su vez, en segmentos. Hay, en efecto, cierto círculo que se concibe como materia. Pues el círculo tomado absolutamente y los círculos [1035b] particulares se denominan, en ambos casos, por homonimia, al no haber un nombre exclusivamente para los círculos particulares.[377]

Dicha queda ya, ciertamente, la verdad. No obstante, la explicaremos con mayor claridad retomando la cuestión. Las partes del [5] enunciado, en las cuales el enunciado se divide, son anteriores todas o algunas de ellas. Pues bien, el enunciado del ángulo recto no se divide en el enunciado del agudo, sino el del agudo en el del recto, puesto que para definir el agudo se recurre al recto: en efecto, el ángulo [10] agudo es «menor que un recto». Y lo mismo pasa con el círculo y el semicírculo, pues el semicírculo se define por el círculo, así como el dedo por el todo: en efecto, «tal parte del animal» es un dedo. Por consiguiente, las partes que lo son en cuanto materia y en las cuales, como en su materia, se descompone ⟨el todo⟩, son posteriores. Por el contrario, las partes del enunciado, es decir, de la entidad según el enunciado, son anteriores todas o algunas de ellas. Y puesto [15] que el alma de los animales (ella es, en efecto, entidad de lo animado) es la entidad según el enunciado, es decir, la forma específica y la esencia de tal tipo de cuerpo (ciertamente, si se trata de definir adecuadamente cada una de las partes ⟨del animal⟩, no se definirá sin hacer referencia a su operación que, a su vez, no puede darse sin sensación), se concluye que las partes del alma son —todas o algunas de ellas— anteriores al compuesto animal, y lo mismo en el caso [20] de los animales particulares.[378] Por el contrario, el cuerpo y sus partes son posteriores a tal entidad, y se descompone en ellas, como materia, no la entidad, sino el compuesto. Estas ⟨partes⟩, por tanto, son en cierto modo anteriores al compuesto y en cierto modo no (pues no pueden tampoco existir separadas y, desde luego, no es el dedo de un animal sea cual sea su estado: el ⟨dedo⟩ muerto lo es sólo [25] por homonimia). Algunas ⟨partes corporales⟩ son, por lo demás, simultáneas ⟨al compuesto⟩: las que son principales y en las que primeramente se da la forma y entidad,[379] como el corazón o el cerebro, si es que son tales, pues no hace al caso cuál de ellas es tal. Por lo demás, el hombre y el caballo, y cuantos universales abarcan de este modo a las cosas singulares, no son entidad, sino un compuesto de tal forma y de tal materia en general. En cuanto a las cosas singulares, Sócrates es ya compuesto de la materia última, y lo mismo ocurre [30] con las demás.

Una parte puede, pues, serlo de la forma (y llamo forma a la esencia), o bien del compuesto de la forma y de la materia misma. Pero las partes del enunciado son solamente las de la forma y, a su vez, el enunciado es de lo universal: en efecto, lo mismo son el [1036a] círculo y aquello en que consiste ser-círculo, el alma y aquello en que consiste ser-alma. Pero del compuesto, por ejemplo, de este círculo o de cualquier círculo particular, sea sensible o inteligible —llamo círculos inteligibles a los matemáticos, por ejemplo, y sensibles a los de bronce o madera—, de éstos no hay definición, [5] sino que se captan mediante el pensamiento[380] o la percepción sensible, y cuando se alejan de

la realización plena ⟨de tal conocimiento⟩, no está claro si existen o no existen. Sin embargo, siempre cabe enunciarlos y conocerlos por medio de un enunciado universal. La materia, a su vez, es por sí misma incognoscible. Y hay la materia sensible y la inteligible: sensible, como el bronce, la madera y toda [10] materia sometida a movimiento; inteligible, la que se da en las cosas sensibles, pero no en tanto que sensibles, por ejemplo, las realidades matemáticas.[381]

Ciertamente, queda explicado cómo son las cosas en lo tocante al todo y a la parte, y a lo anterior y lo posterior. Y en el supuesto de que alguien preguntara si el ángulo recto, el círculo y el animal son anteriores, o si lo son las partes en que se descomponen y de que constan, [15] a esta pregunta ha de responderse necesariamente que no es posible una contestación sin matices. Y es que si el alma se identifica con el animal o el viviente, o si la de cada ⟨viviente⟩ particular ⟨se identifica⟩ con ese ⟨viviente⟩ particular, y si el círculo se identifica con aquello en que consiste ser-círculo, y si el ángulo recto se identifica con aquello en que consiste ser-ángulo-recto, es decir, con la entidad del ángulo recto, en tal caso ha de decirse que ⟨el compuesto⟩, entendido en cierto [20] modo, es posterior a la parte entendida en cierto modo: por ejemplo, a las ⟨partes⟩ del enunciado y a aquellas de que consta un ángulo recto particular ⟨es posterior tal ángulo particular⟩, tanto si éste es material[382] —ángulo recto de bronce— como si es el compuesto de rectas particulares. Por su parte, el ⟨ángulo recto⟩ inmaterial es posterior a las partes del enunciado, si bien es anterior a las partes de que consta cada ángulo particular, pero no puede decirse que lo sea absolutamente. Y si el alma es otra cosa que no se identifica con el animal, ha de contestarse también de este modo, que unas partes son ⟨anteriores⟩ y otras no, como queda dicho.

11

⟨*Las partes de la forma y las partes del compuesto*⟩[383]

[25] Surge, con razón, la aporía de cuáles son partes de la forma y cuáles no ⟨lo son de ésta⟩, sino del compuesto. Desde luego, si esto no está claro, no será posible definir cada cosa, pues la definición es de lo universal y de la forma. Así pues, si no está claro qué partes lo son en tanto que materia y qué partes no, tampoco estará claro el enunciado [30] de la cosa. Pues bien, aquellos casos en que observamos que algo se realiza en sustratos de distinta especie, por ejemplo, el círculo ⟨se realiza⟩ en bronce, en piedra y en madera, en tales casos parece estar claro que ni el bronce ni la piedra son, en absoluto, una parte de la entidad del círculo, dado que éste puede separarse de ellos. Y nada impide que ocurra lo mismo con todas aquellas cosas que no vemos [35] que se den separadas: supongamos, por ejemplo, que todos los círculos [1036b] observados fueron de bronce; no por ello el bronce sería, con mayor razón, una parte de la forma, a pesar de que sería difícil separarlo con el pensamiento. Así, la forma del hombre se manifiesta siempre en carnes, huesos y partes de este tipo. ¿Son éstas también, entonces, [5] partes

de la forma y del enunciado, o no, sino que son más bien materia, sólo que no somos capaces de separarlas de la forma porque ésta no se realiza en otras cosas? Ahora bien, puesto que tal ⟨separación⟩ parece posible, pero no está claro en qué casos, los hay que extienden la aporía al círculo y al triángulo ⟨afirmando⟩ que no procede definirlos por las líneas y por el continuo, sino que también estas cosas [10] todas han de tratarse igual que las carnes y huesos del hombre, y como el bronce y la piedra de la estatua; y reducen todas las cosas a los Números,[384] y dicen que la definición de la línea es la del Dos. Y de los que afirman la existencia de las Ideas, unos dicen que la Díada se identifica con la Línea en sí y otros que con la Forma de la Línea, ya que en ciertos casos la Forma y aquello de que es la Forma son lo mismo (así, la Díada y la Forma de la Díada), pero no es así en [15] el caso de la Línea. Con lo que sucede que hay una única Forma de una pluralidad de cosas cuya forma es manifiestamente distinta (esto les sucedió también a los Pitagóricos), y resulta posible establecer que la Forma de todas las cosas es una y la misma, y que las demás no son Formas. Desde luego, así todas las cosas serían una sola. [20]

Así pues, queda explicado cómo lo relativo a las definiciones resulta aporético, y por qué. Por ello, está fuera de lugar tanto el reducir todas las cosas de este modo como el prescindir de la materia. En efecto, algunas cosas son seguramente «esto en esto», o bien, «estas cosas determinadas de este modo». Y la comparación del animal, que solía proponer Sócrates el Joven, no resulta afortunada: y es que se aparta [25] de la verdad al hacer suponer que el hombre puede existir sin sus partes, como el círculo sin el bronce.[385] Pero no es igual, ya que el animal es una realidad sensible y no puede definirse sin el movimiento y, por tanto, tampoco sin las partes constituidas de cierto modo. Y es que la [30] mano no es una parte del hombre en todos los casos, sino solamente si puede llevar a cabo su operación, de modo que ha de estar viva, y si no está viva, no es una parte ⟨de aquél⟩.

Por otra parte y respecto de las realidades matemáticas, ¿por qué los enunciados ⟨de las partes⟩ no forman parte de los enunciados, por ejemplo, los semicírculos del círculo? No se trata, desde luego, de realidades [35] sensibles. ¿O esto no tiene importancia? Desde luego que ciertas [1037a] cosas, aun no siendo sensibles, tendrán materia. En efecto, tiene algún tipo de materia todo aquello que, en sí mismo y por sí mismo, no es esencia y forma, sino algo particular y determinado. Así pues y como se dijo anteriormente,[386] aquéllas no son partes del círculo universalmente considerado, pero sí de los círculos particulares. Hay, en efecto, materia que es sensible y materia que es inteligible.[387]

[5] Por otra parte, es evidente también que el alma es la entidad primera, el cuerpo es materia y el hombre o el animal es el compuesto de ambos universalmente tomado. En cuanto a Sócrates y Corisco, cabe entenderlos de dos maneras si el alma se identifica con Sócrates (unos lo entienden como alma, otros como el compuesto); pero si se [10] entienden en un único sentido, según el cual ésta es el alma y esto es el cuerpo, entonces el caso del singular es como el del universal.

Más adelante[388] habrá de examinarse si existe otro tipo de materia aparte de la de esta clase de entidades, y si ha de buscarse alguna otra clase de entidad, por ejemplo, los Números o algo de este tipo. Con vistas a esto, en efecto, nos esforzamos en establecer distinciones precisas también acerca de las entidades sensibles,[389] puesto que el estudio de las entidades sensibles es tarea, en cierto modo, de la física y de la [15] filosofía segunda. El físico, desde luego, ha de tener conocimientos no solamente acerca de la materia, sino también, y en mayor grado, acerca de la entidad entendida como forma. Posteriormente[390] habrá de examinarse, en relación con las definiciones, en qué sentido son partes las del enunciado y por qué la definición constituye un enunciado unitario (es evidente que la cosa es una; pero ¿en virtud de qué la cosa es una si tiene partes?). [20]

Ya se ha dicho, en general y para todos los casos, qué es la esencia y en qué sentido es ella por sí misma, y también por qué en unos casos el enunciado de la esencia incluye las partes de lo definido, mientras que en otros casos no, y que en el enunciado de la entidad no se incluyen las que son partes en tanto que materia —pues éstas no son partes de aquella [25] entidad, sino de la compuesta, y de ésta hay definición en cierto sentido y en cierto sentido no: en efecto, no la hay si se toma con la materia (ya que es algo indefinido), pero sí que la hay respecto de la entidad primera, por ejemplo, la del hombre es el enunciado del alma. Y es que la entidad es la forma inmanente de la cual, juntamente con la materia, resulta la que llamamos entidad compuesta, por ejemplo, la concavidad [30] (de ella y de la nariz resulta la nariz chata y la chatez, pues en éstas se da dos veces la nariz);[391] en la entidad compuesta, por ejemplo, en la nariz chata y en Calias, está incluida también la materia, 〈y se ha dicho también〉 que la esencia y la cosa particular se identifican en algunos casos. Tal es el caso de las entidades primeras: se identifican, por ejemplo, [1037b] la curvatura y aquello en que consiste ser curvatura, supuesto que sea una entidad primera. (Y llamo primera a la entidad que no se dice tal porque una cosa se dé en otra cosa, es decir, en un sustrato material). Por el contrario, en el caso de las cosas consideradas como materia o en unión con la materia, 〈la esencia y la cosa singular〉 no se identifican, [5] aunque posean una unidad accidental como, por ejemplo, «Sócrates» y «músico». Éstos, en efecto, se identifican accidentalmente.

12

〈*La unidad de la definición*〉[392]

Tratemos ahora, en primer lugar, todo aquello que no se dijo en los *Analíticos* acerca de la definición. En efecto, la aporía planteada en aquella obra[393] es de utilidad para el tratado acerca de la entidad. Y me refiero [10] a la aporía siguiente: ¿por qué constituye una unidad aquello cuyo enunciado decimos que es definición, por ejemplo, «animal bípedo» del hombre? Sea éste su enunciado. Pues bien ¿por qué se trata de algo uno y no de una pluralidad: animal y bípedo? Pues en el caso de «hombre» y [15] «blanco»

son una pluralidad cuando lo uno no se da en lo otro, pero constituyen algo uno cuando se da, cuando el sustrato —el hombre— recibe una afección (en tal caso, en efecto, se produce algo uno, y es hombre-blanco). En el otro caso, sin embargo, lo uno no participa de lo otro,[394] ya que no parece que el género participe de las diferencias (pues la misma cosa participaría a la vez de los contrarios, ya que contrarias [20] son las diferencias en que el género se diferencia). Además, si participara valdría el mismo argumento, dado que las diferencias son múltiples, por ejemplo, con pies, bípedo, sin alas. ¿Por qué, entonces, en estos casos hay unidad y no pluralidad? No, desde luego, porque se den dentro 〈del mismo género〉, ya que, en tal caso, todas las cosas constituirían algo uno. Y, sin embargo, han de constituir una unidad cuantas cosas entran [25] en la definición. La definición, en efecto, es un enunciado unitario y de la entidad y, por tanto, ha de ser enunciado de algo unitario, puesto que la entidad significa algo que es uno y determinado, como decimos.

En primer lugar, han de analizarse las definiciones por división, ya que en la definición no entra otra cosa que el género denominado primero y las diferencias.[395] Los demás 〈términos〉 son géneros, tanto [30] el primero como las diferencias que se toman juntamente con él: así, «animal» es el 〈género〉 primero, después «animal-bípedo», y a continuación «animal-bípedo-sin alas». Y de igual modo si se enumeran con más 〈términos〉. En general, nada importa que se expresen con [1038a] muchos o pocos términos ni, por tanto, tampoco si se hace con pocos o con dos. De los dos, a su vez, el uno es diferencia y el otro género, por ejemplo, de «animal bípedo» el género es «animal» y la diferencia el otro. Así pues, si el género no existe de modo absoluto aparte de las [5] especies del género, o si existe, pero existe como materia (pues la voz es género y materia, mientras que las diferencias producen las especies, es decir, las letras[396] a partir de aquélla), es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias.

Pero es necesario que se divida la diferencia de la diferencia. Por ejemplo, «dotado de pies» es una diferencia de «animal». Y, a su vez, [10] ha de considerarse la diferencia de «animal-dotado de pies», en tanto que dotado de pies: por tanto, si la enumeración es correcta, no ha de decirse que el dotado de pies se divide en «alado» y «carente de alas» (más bien se haría tal cosa por incapacidad),[397] sino en «con dedos» y «sin dedos». Éstas, en efecto, son las diferencias del pie, ya que tener [15] dedos es una manera de ser de los pies. Y siempre se procurará seguir de este modo hasta llegar a las 〈especies〉 que ya no tienen diferencias, en cuyo caso habrá tantas especies de pies como diferencias, y los animales dotados de pies serán iguales en número a las diferencias. Ahora bien, si esto es así, es evidente que la diferencia última será la entidad y la definición de la cosa, puesto que no conviene repetir muchas veces [20] las mismas cosas en las definiciones, ya que sería superfluo. Esto, por su parte, sucede así: cuando se dice «animal-dotado de pies-bípedo» no se ha dicho sino «animal-dotado de pies-dotado de dos pies»; y si esto último se divide, a su vez, con la división adecuada, se dirá lo mismo más veces, tantas veces cuantas sean las diferencias.

[25] Si, pues, hay diferencia de la diferencia, sólo la última será la forma y la entidad. Si, por el contrario, 〈se hace la división〉 según cualidades accidentales, por ejemplo, si se divide «dotado de pies» en «blanco» y «negro», habrá tantas cuantas sean las divisiones. Conque es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de [30] las diferencias, y si es correcta, a partir de la última de ellas. Esto quedaría al descubierto si uno cambiara el orden de tales definiciones, por ejemplo, la de hombre diciendo «animal-bípedo-dotado de pies», pues resulta superfluo el término 'dotado de pies' tras haber dicho 'bípedo'. Por lo demás, en la entidad no hay un orden 〈de los términos〉:[398] pues ¿cómo pensar que lo uno es posterior y lo otro anterior?

[35] Así pues, acerca de las definiciones por división, y cuál es su naturaleza, baste con lo dicho en esta primera aproximación.

13

〈*El universal no es entidad*〉[399]

[1038b] Puesto que la investigación es acerca de la entidad, volvamos de nuevo 〈a ella〉. También se dice que es entidad el universal, al igual que el sujeto, y la esencia, y el compuesto de ellos. Ya hemos hablado, ciertamente, acerca de estos dos[400] (tanto acerca de la esencia como acerca del sujeto, señalando que se es sujeto de dos maneras, bien siendo un [5] algo determinado como el animal es sujeto de afecciones, bien como la materia lo es de la actualización plena). Por su parte, algunos opinan también que el universal es causa en grado sumo, y que el universal es principio. Vamos, por tanto, a ocuparnos de éste.

Parece imposible, desde luego, que sea entidad ninguna de las cosas que se predican universalmente. En primer lugar, la entidad de [10] cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra.[401] Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad. Así pues, ¿de qué será esto entidad? Ciertamente, o de todos o de ninguno. Pero no es posible que lo sea de todos, y, por otra parte, si lo fuera de una sola cosa, las demás cosas se identificarían con ella, puesto que las cosas cuya entidad es una y cuya esencia es una son también ellas una. [15]

Además, se llama entidad aquello que no se dice de un sujeto,[402] mientras que el universal se dice siempre de un sujeto. ¿Será, acaso, que no puede 〈ser entidad〉 como lo es la esencia, pero, sin embargo, está contenido en ella[403] como, por ejemplo, «animal» está contenido en el hombre y en el caballo? Es claro, ciertamente, que de él habrá definición.[404] Aunque nada importa que no haya definición [20] de todo lo contenido en la entidad, pues no por eso dejará de ser entidad de algo, como «hombre» lo es del hombre en que se da: por consiguiente, sucederá de nuevo lo mismo, ya que 〈el universal〉 —por ejemplo, «animal»— será entidad de aquello en lo cual se da como algo

propio. Además,[405] es imposible y absurdo que algo que es determinado y entidad, si es compuesto, no sea compuesto de [25] entidades ni de algo determinado, sino de cualidades: en tal caso, en efecto, lo que no es entidad, es decir, la cualidad, será algo anterior a la entidad y a la realidad determinada. Pero esto es imposible: en efecto, las afecciones no pueden ser anteriores a la entidad ni en cuanto al enunciado ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a la generación, pues en tal caso serían separables 〈de ella〉. Además,[406] en Sócrates se daría una entidad en una entidad y, por tanto, sería entidad de dos cosas.

[30] En general, si «hombre» y las cosas que se dicen de este modo son entidad, sucederá que ninguno de los componentes de la definición 〈de las especies〉 será entidad de nada, y no podrá darse separado de ellas ni en otra; quiero decir, por ejemplo, que fuera de cada una de ellas no hay animal alguno ni ningún otro de los componentes de la definición.

A quienes reflexionan a partir de estas consideraciones les resulta evidente que ninguna de las cosas que se dan universalmente es entidad, y que ninguno de los predicados comunes significa una realidad [35] determinada, sino que es «de tal cualidad». De no ser así, se sucederán [1039a] otras muchas dificultades, y también el «tercer hombre».[407]

Esto resulta evidente, además, del modo siguiente: es imposible que una entidad esté compuesta de entidades contenidas en ella de modo plenamente actual.[408] En efecto, dos cosas actualizadas plenamente [5] de este modo no constituyen una unidad plenamente actual; más bien, constituirán una unidad si son dos en potencia (así, la línea doble se compone de dos semilíneas en potencia; es su actualización efectiva lo que las divide); por consiguiente, si la entidad es una, no se compondrá de entidades contenidas en ella de este modo, como dice con razón Demócrito. Dice, en efecto, que es imposible que de dos se produzca uno, y de uno dos, ya que pone como entidades las [10] magnitudes indivisibles. Y es igualmente claro que lo mismo pasará en el caso del número si el número se compone de unidades, como dicen algunos. Desde luego, o la díada no es una, o la unidad no está efectivamente actualizada en ella.

Pero esta conclusión comporta un problema. Si no es posible que [15] ninguna entidad esté constituida por universales, ya que éstos significan algo «de tal cualidad», pero no una realidad determinada, y si ninguna entidad puede ser tampoco un compuesto de entidades efectivamente actualizadas, toda entidad carecerá de composición y, por tanto, no habrá definición de entidad alguna. Sin embargo, todos opinan, y se dijo anteriormente, que hay definición, o solamente de la entidad, o muy principalmente de ella. Pero ahora resulta que ni [20] siquiera de ella. No habrá, pues, definición de nada. O la habrá en cierto modo, pero en cierto modo no.[409]

Esto que decimos se aclarará mejor por lo que diremos después.

14

⟨Las Ideas platónicas no son entidades⟩[410]

De estas mismas consideraciones se deduce con claridad lo que sucede también a quienes afirman que las Ideas son entidades separadas y, a [25] la vez, componen la forma a partir del género y de las diferencias. En efecto, si las Formas existen, si el Animal se da en el hombre y en el caballo, ⟨aquél⟩ será, o bien uno y el mismo numéricamente ⟨en ambos⟩, o bien algo distinto. Es evidente, desde luego, que en su definición es uno ya que, al definirlo, se dará la misma definición en ambos casos. [30] Y, ciertamente, si existe un Hombre que él mismo y por sí mismo es algo determinado y separado, también sus componentes —como «animal» y «bípedo»— significarán necesariamente algo determinado, y existirán separados y serán entidades. Por consiguiente, también el Animal.[411]

⟨1⟩ Así pues, si ⟨el Animal⟩ que se da en el caballo y en el hombre son uno y el mismo, como lo eres tú respecto de ti mismo, ⟨*a*⟩ ¿cómo lo uno que se da en cosas separadas podrá ser uno, y por qué tal [1039b] Animal no va a estar separado también de sí mismo? ⟨*b*⟩ Además, si el Animal tiene que participar de «bípedo» y de «polípedo», resulta algo imposible, puesto que en la misma cosa, siendo una y siendo algo determinado, se darán a la vez los contrarios. Pero si no se dan, ¿en [5] qué sentido podría decirse que el animal es bípedo o que es dotado de pies? ¿Se trata, tal vez, de yuxtaposición y contacto, o acaso de mezcla? Pero todo esto es absurdo.

⟨2⟩ Si, por el contrario, ⟨el Animal⟩ es distinto en cada caso, ⟨*a*⟩ serán infinitas, por así decirlo, las cosas cuya entidad es el Animal: en efecto, «hombre» no proviene accidentalmente de «animal». ⟨*b*⟩[412] Además, el Animal Mismo será una multiplicidad, ya que el animal que se da en cada una ⟨de las especies⟩ es ⟨su⟩ entidad. En efecto, ⟨éstas⟩ [10] no se denominan según otra cosa. (Si así fuera, el hombre provendría de esa otra cosa, y esa otra cosa sería su género.) Y, además, serán Ideas todos los componentes del hombre. Y, desde luego, no cabe que sea Idea de una cosa y entidad de otra (pues esto es imposible). Por consiguiente, cada ⟨especie⟩ particular de animales será un Animal Mismo. ⟨*c*⟩ Además, ¿de qué derivará este animal (de cada especie), y cómo provendrá del Animal en sí? ⟨*d*⟩ O ¿cómo es posible que este [15] animal exista separado del Animal Mismo, si su entidad consiste en esto mismo?

Todos estos ⟨absurdos⟩, y aún otros más absurdos que éstos, se siguen también en el caso de las cosas sensibles. Ahora bien, si es imposible que las cosas sean así, es evidente que no existen Formas de las cosas sensibles tal como algunos afirman.

15

⟨Que no hay definición de las realidades individuales y, por tanto, tampoco la hay de las Ideas⟩[413]

[20] Puesto que hay dos tipos de entidad, el compuesto y la forma[414] (y afirmo que aquél es entidad en cuanto que es la forma tomada conjuntamente con la materia, mientras que ésta es la forma en sentido pleno), las que denominamos entidades del primer modo están, todas ellas, sometidas a corrupción (y a generación), mientras que la forma no es de índole tal que pueda corromperse (ya que tampoco hay generación [25] de ella: en efecto, no se genera aquello en que consiste ser-casa, sino aquello en que consiste ser-esta-casa-particular); más bien, 〈las formas〉 existen o no existen sin generación y corrupción. Ya quedó demostrado,[415] efectivamente, que nadie las genera o produce.

〈1〉 Por eso tampoco hay demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque tienen materia y la naturaleza de ésta [30] comporta que puedan existir y no existir. Por eso, de ellas, todas las individuales son corruptibles. Así pues, si la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias, y si al igual que no es posible que la ciencia sea a veces ciencia y a veces ignorancia (algo así es, más bien, opinión), tampoco es posible que haya demostración y [1040a] definición —sino opinión— acerca de lo que puede ser de otro modo que como es, resulta evidente que no puede haber ni demostración ni definición de tales cosas. Las cosas corruptibles, en efecto, cuando desaparecen de la percepción sensible, resultan oscuras para quienes poseen la ciencia y no puede haber definición ni demostración de [5] ellas, aun cuando sus nociones se conserven en el alma. Por eso, en lo relativo a la definición, cuando alguien trate de dar la definición de una realidad particular, no debe ignorar que es posible eliminarla. En efecto, no puede ser definida.

〈2〉 Tampoco es posible definir Idea alguna ya que, como dicen, la Idea es una realidad individual y separada. Pues la definición consta necesariamente de nombres; ahora bien, el que define no inventa [10] nombres (pues resultarían ininteligibles), y los 〈nombres〉 que están a disposición son comunes a todas las cosas[416] y, por tanto, se aplican también necesariamente a otras cosas: así, si alguien te definiera, diría que eres un animal enjuto, o blanco, o cualquier otra cosa que se da también en otro. Y si, no obstante, alguien replicara que nada impide que todos estos rasgos, por separado, se den en muchos, pero juntos se [15] dan solamente en tal cosa, habrá de contestársele,[417] en primer lugar, que se dan en los dos 〈componentes de la definición〉, por ejemplo, «animal bípedo» en «animal» y en «bípedo». (Y esto ocurre además, necesariamente, en el caso de las cosas eternas, ya que son anteriores al compuesto y partes suyas. Y, además, existen separadas, si es que «hombre» existe separado: en efecto, existen separados o ambos o ninguno. [20] Si ninguno, no existirá el género fuera de las especies; si existe 〈aquél〉, también existirán separadas las diferencias).[418] Ambos son, además, anteriores en su ser 〈al compuesto〉, ya que no se destruyen al destruirse éste. En segundo lugar, 〈habrá de contestarse que〉 si las Ideas están compuestas de Ideas (pues aquellas de que se componen son más simples), aun así aquellas de que se compone la Idea habrán de predicarse de muchas más, por ejemplo, «Animal» y «Bípedo». Pues de no ser así, ¿cómo podría conocerse? Habría, en efecto, una [25]

Idea que no podría predicarse más que de una cosa. Pero eso no parece posible, sino que toda Idea parece ser participable.

Así pues y como queda dicho, esta imposibilidad de definir pasa inadvertida en el caso de las cosas eternas, sobre todo cuando son únicas, como el sol o la luna. Y es que se equivocan no solamente por añadirle ciertos rasgos que podrían suprimirse y 〈el sol〉 seguiría siendo [30] sol, por ejemplo, «el que da vueltas alrededor de la tierra» o «que se oculta de noche» (como si por estar parado o verse de noche dejara de ser sol. Pero sería absurdo que dejara de serlo, ya que 'el sol' significa una entidad). 〈Se equivocan〉 también al atribuirle rasgos que pueden darse en otro: por ejemplo, si se produjera otro de tales características, es evidente que sería un sol. La definición sería, por tanto, común. [1040b] Y, sin embargo, el sol es una realidad singular, como Cleón o Sócrates. Además, ¿por qué ninguno de ellos presenta la definición de una Idea? Si lo intentaran, se pondría de manifiesto la verdad de lo que venimos diciendo.

16

〈*Ni las partes de las realidades sensibles ni los universales son entidades*〉[419]

[5] Por otra parte, es evidente que incluso la mayoría de las que se consideran entidades son potencias, tanto las partes de los animales (pues ninguna de ellas se da separada y cuando se separan, todas existen como materia), como la tierra, el fuego y el aire: ninguna de estas cosas, en efecto, constituye una unidad, sino que, antes de madurar y de [10] que surja algo uno a partir de ellas, son como un montón. Sobre todo podría pensarse que las partes de los vivientes y las correspondientes partes del alma existen de ambas maneras, en potencia y en estado de actualización, puesto que tienen principios del movimiento provinientes de algo presente en las articulaciones, y de ahí que algunos animales continúen viviendo aun estando partidos. Todas ellas, sin embargo, están por igual en potencia mientras constituyan algo uno y continuo por naturaleza, y no por violencia o adherencia (algo así es, [15] en efecto, una formación no natural).

Y puesto que[420] 'uno' se dice del mismo modo que 'algo que es', y la entidad de lo que es uno es una, y las cosas cuya entidad es numéricamente una son algo numéricamente uno, es evidente que no pueden ser entidad de las cosas ni «uno» ni «algo que es», y por tanto tampoco 〈puede serlo〉 aquello en que consiste ser-elemento o ser-principio. No obstante, investigamos cuál es, en verdad, el [20] principio, con el fin de reducirlo a algo más conocido. Ciertamente «algo que es» y «uno» deberían ser entidad de las cosas con más razón[421] que el principio, el elemento y la causa, pero ni siquiera lo son aquéllos, ya que nada común es entidad. En efecto, la entidad no se da en ninguna otra cosa que en sí misma, y en aquello que la tiene y de lo cual es entidad. Además, lo que es uno no puede estar a la vez en muchos sitios, mientras que lo común se da a la vez en [25] muchos sitios.

Así pues, resulta evidente que ningún universal existe separado fuera de las cosas

singulares. Sin embargo, los que afirman ⟨que⟩ las Formas ⟨existen de este modo⟩, en cierto sentido tienen razón al separarlas, si es que son entidades, pero en cierto sentido no tienen razón, ya que denominan «Forma» a lo uno que abarca una multiplicidad. Y la causa está en que no son capaces de aclarar qué [30] son tales entidades incorruptibles aparte de las singulares y sensibles. Desde luego, las hacen idénticas específicamente a las corruptibles (pues éstas las conocemos), Hombre Mismo y Caballo Mismo, limitándose a añadir a las sensibles la expresión 'Mismo'. Y sin embargo, según pienso, aun cuando no hubiéramos visto los astros, no por eso [1041a] dejarían de ser entidades eternas aparte de las que habríamos visto. Conque, aun cuando de hecho no sepamos de qué naturaleza son ⟨las entidades eternas⟩, sin embargo es muy probable que las haya necesariamente.

Así pues, es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente [5] es entidad, y que ninguna entidad se compone de entidades.[422]

17

⟨*La entidad y la forma. La forma como fin*⟩[423]

Tomando otro punto de partida digamos otra vez qué es lo que debe denominarse entidad y cuáles son sus características. Pues seguramente a partir de estas consideraciones se arrojará luz también acerca de aquella entidad que se da separada de las entidades sensibles. Y puesto que la entidad es cierto principio y causa, ha de comenzarse por aquí.

[10] El «porqué» se pregunta siempre de este modo: por qué una cosa se da en otra. En efecto, preguntar por qué el hombre músico es hombre músico, es preguntar, o bien lo dicho —por qué el hombre es músico—, o bien otra cosa. Ciertamente, preguntar por qué una [15] cosa es ella misma es no preguntar nada. (Efectivamente, el hecho y la existencia de la cosa han de estar claros,[424] quiero decir, por ejemplo, el hecho de que «la luna se eclipsa»; por otra parte, ⟨responder⟩ «porque una cosa es ella misma» constituye la única explicación y la única causa que cabe aducir ante todas las preguntas del tipo «¿por qué el hombre es hombre?» o «¿por qué el músico es músico?», a no ser que responda: «porque toda cosa es indivisible respecto de sí misma y en esto consiste ser-uno». Pero una respuesta tal es aplicable en general [20] a todos los casos y peca de brevedad.) Por el contrario, cabe que se pregunte: ¿por qué el hombre es tal tipo de animal?, en cuyo caso queda claro que no se pregunta por qué es hombre el que es hombre: se pregunta, más bien, por qué algo se da en algo (y ha de estar claro el hecho de que se da, ya que, de no ser así, no se pregunta nada). Así, la pregunta «¿por qué truena?» significa: «¿por qué se produce estruendo en las nubes?». De este modo, en efecto, lo que se pregunta [25] es algo respecto de otra cosa. Así también, «¿por qué estos materiales —por ejemplo, maderas y piedras— son una casa?».

Es, desde luego, evidente que se pregunta la causa y ésta, hablando lógicamente,[425]

es la esencia. En algunos casos es el *para-qué*, por ejemplo, seguramente en el caso de una casa o de una cama, pero en otros casos es *qué fue lo que inició el movimiento*.[426] Desde luego, esto también es causa. Pues bien, este tipo de causa se pregunta en relación con la generación y corrupción de las cosas mientras que aquélla 〈se pregunta〉 también en relación con su ser. Lo preguntado pasa inadvertido, sobre todo, cuando los términos no se predican unos de otros, por ejemplo, cuando se pregunta «¿qué es el hombre?», porque se utiliza una expresión simple sin distinguir que «tales cosas son tal [1041b] cosa». Pero debemos preguntar tras haber articulado la pregunta, ya que, de no ser así, viene a ser lo mismo preguntar algo que no preguntar nada. Y puesto que la existencia 〈de la cosa〉 debe conocerse y darse, es evidente que se pregunta acerca de la materia por qué es 〈tal cosa〉. Por ejemplo, «¿por qué estos materiales son una casa?»: porque en ellos se da la esencia de casa. Y «esto —o bien, este cuerpo que tiene esto— es un hombre». Por consiguiente, se pregunta por la causa de la materia (que no es otra que la forma), causa por la que aquélla es algo. Y ésta es, por su parte, la entidad. Así pues, es evidente que, tratándose de las cosas simples, no cabe preguntar ni enseñar, sino que ha de ser otro el método de investigar acerca de ellas.[427]

Puesto que lo que es compuesto de algo de tal modo que el todo constituye una unidad, no como un montón, sino como una sílaba, y la sílaba no es, sin más, las letras —«b» y «a» no es lo mismo que «ba»—, y tampoco la carne es, sin más, fuego y tierra (cuando se produce su descomposición hay algo que no permanece, en el ejemplo, la carne y la sílaba, pero las letras permanecen, así como el fuego y la tierra); la sílaba es, ciertamente, algo, no es sólo las letras, la vocal y la consonante, sino además algo distinto,[428] y la carne no es sólo fuego y tierra, o bien, lo caliente y lo frío, sino además algo distinto. Ahora bien, puesto que «ese algo distinto» ha de ser necesariamente o un elemento o algo compuesto de elementos, si es elemento, valdrá de nuevo el mismo razonamiento (en efecto, la carne estará compuesta de ese algo y de fuego y tierra, y, además, de otro algo, conque se cae en un proceso infinito): si, por el contrario, es compuesto de elementos, evidentemente no constará de uno solo (si así fuera se identificaría con él), sino de varios, de modo que acerca de él repetiremos el mismo razonamiento que acerca de la carne o la sílaba. Parecería, pues, que se trata de algo, y que no es un elemento, y que es la causa de que esto sea carne y esto sea una sílaba, y lo mismo en los demás casos. Pues bien, esto es la entidad de cada cosa (ya que esto es la causa primera de su ser). Y puesto que algunas cosas no son entidades y, por su parte, las que son entidades están constituidas según la naturaleza y por naturaleza, parecería que la entidad es esta naturaleza que no es elemento, sino principio. Elemento es, por su parte, aquello en que la cosa se descompone y que es inmanente en ella como materia, por ejemplo, de la sílaba, la «a» y la «b».

[321] Aristóteles comienza el estudio de la *ousía* o entidad, estudio que se prolongará a lo largo de este libro y el siguiente.

En este capítulo, I) tras aludir a los distintos sentidos que adquiere 'ser' en el ámbito de las categorías (1028a10-13), II) se afirma que *el primero de todos ellos es el que corresponde a la entidad*, en cuanto que con ella se expresa el *qué-es* de cada cosa (1028a14-31). A continuación, III) se exponen los distintos sentidos en que la entidad es primera (1028a31-b1). Por último, y en consonancia con lo establecido, IV) Aristóteles afirma la legitimidad y conveniencia de reducir la pregunta por «lo que *es*» a la pregunta por la entidad (1028b1-final).

Lo establecido en este capítulo encuentra su justificación en la doctrina propuesta anteriormente (IV, 2) acerca de la unidad de los distintos sentidos de 'ser', unidad basada en la referencia de todos ellos a la entidad (unidad *pròs hén*).

Con el título *Acerca de cuántos sentidos ⟨tienen ciertos términos⟩ (Perì posachȏs)* Aristóteles se refiere al libro V de la *Metafísica. (Cf. supra*, V, 7.)

322 La «devaluación» ontológica de lo accidental aparecía ya en el libro VI, (2, 1026b14, 21), si bien con una diferencia de matiz: en VI, 2, se atendía preferentemente al carácter de «mera coincidencia» de lo accidental; aquí se atiende, más bien, a *su carencia de autonomía ontológica*, en cuanto que necesariamente los accidentes *se dan en* la entidad. Ambos aspectos, por lo demás, están relacionados entre sí: «entidad», como veremos, es *sujeto-determinado esencialmente*: en tanto que «sujeto» o sustancia, en él se dan los accidentes *(inhesión)*; en tanto que «determinado esencialmente» en su *qué-es*, los accidentes no constituyen su *qué-es*, sino algo que le ocurre o adviene a la entidad no necesariamente ni en cuanto tal *(coincidencia).*

323 *Dióti ésti ti tò hypokeímenon o autoîs hōrisménon… hóper emphaínetai en tȇi katēgoríai tȇi toiaútēi*: «porque tiene un sujeto determinado… el cual se patentiza *en tal forma de expresión*», es decir, la propia forma de expresar los accidentes («el» que pasea, «lo» bueno, etc.) pone de manifiesto que *hay algo* que pasea, que es bueno, etc. Por lo común, ya desde Alejandro, *op. cit.*, 46, 23-27, suele interpretarse esto de otro modo, como una referencia a la categoría primera, de la entidad, categoría en la cual se expresa y pone de manifiesto el *qué-es* de tal sujeto.

324 Los Milesios y los Eléatas.

325 Empédocles y los Pitagóricos.

326 Anaxágoras y los Atomistas.

327 Aristóteles dedica este capítulo I) a plantear el problema fundamental que corresponde a la teoría de la entidad: *si aparte de las sensibles*, *y más allá de ellas*, *existe alguna otra entidad*, como sostienen —con distintas variantes— los Pitagóricos, Platón, Espeusipo y Jenócrates (1028b8-27). Para terminar, II) Aristóteles señala que antes de ocuparse de tal tipo de entidades resulta preciso tratar de la entidad en general (1028b27-32).

328 Los Pitagóricos.

329 En particular, Jenócrates.

330 Aristóteles dedicará el libro XII de la *Metafísica* a su propia doctrina sobre la existencia y naturaleza de la entidad inmaterial, y los libros XIII y XIV a la exposición y crítica de las teorías que mantenían al respecto los Pitagóricos, Platón, Espeusipo y Jenócrates.

331 En este capítulo I) se comienza señalando que los candidatos a la denominación de «ousía» son cuatro: la esencia, el universal, el género y el sujeto o sustrato, y que el tratamiento del tema comenzará por este último (1028b33.1029a1). Ahora bien, II) *el mero rasgo de sujetualidad resulta insuficiente* y llevaría a considerar *ousía* a la materia última desprovista de toda determinación, lo cual resulta rechazable (1029a1-27); III) no basta, pues, con ser sujeto: la entidad ha de ser un sujeto dotado de *existencia independiente*, autónoma *(chōristón)* y *determinado (tóde ti)*, rasgos que corresponden al compuesto con más razón que a la materia, y a la forma *(eîdos)* con más razón que al compuesto (1029a27-33). El capítulo concluye IV) señalando que *la indagación recaerá sobre la forma* y que *se tomarán como punto de partida las entidades sensibles*, conforme al principio metodológico de partir de lo más conocido para nosotros hasta elevarnos a lo más cognoscible en sí (1029a33-final).

332 En este capítulo llega Aristóteles a la materia, como sujeto último indeterminado, por un proceso de remoción de determinaciones. Dos observaciones respecto de la *materia última*: *a*) aun cuando su existencia nos es conocida a partir del cambio sustancial o entitativo, su naturaleza nos es, de suyo, desconocida a causa de su indeterminación: solamente cabe acerca de ella un cierto «conocimiento por analogía» (*cf. Física*, I, 7, 191a7-11);

b) la afirmación de que las demás determinaciones «se predican de la entidad y ésta, a su vez, de la materia» (1029a23-24) presenta una doble dificultad: en primer lugar, una dificultad de tipo lingüístico: ¿cómo predicar «hombre» o «caballo» de la materia? ¿Tal vez, diciendo que la materia está, en cada caso, «humanizada» o «equinizada»?; en segundo lugar, ¿en qué modo convendrían tales predicados a la materia? A esto último hay que contestar que le convendrían a modo de predicados o determinaciones «accidentales» puesto que de suyo, *por sí misma*, a la materia no le pertenece ninguno de ellos. (*Cf.* Aquino, *op. cit.*, 1288.)

333 *Cf.* nota anterior.

334 Esta propuesta metodológica aparece, con distintos matices, en *Física*, I, 1, 134a 16 y sigs.; *Acerca del alma*, II, 1, 413a11. *Cf.* también *Analíticos segundos*, I, 2, 73 y sigs.

335 Tras ocuparse en el capítulo anterior de la *ousía* entendida como sujeto, Aristóteles comienza el estudio de aquélla entendida como *tò tí ễn eînai*, es decir, como esencia (*cf. supra*, 1028b33-36). I) Aristóteles establece, en primer lugar, que la esencia de una cosa es lo que se dice que esta cosa *es por sí misma*, con las siguientes (y coextensivas) matizaciones: *a*) que ha de tratarse de entidades, y *b*) que el enunciado que expresa la esencia ha de ser una definición en sentido estricto (1029b13-1030a17). II) No obstante, añade, cabe hablar también de esencia y definición en el caso de los accidentes, si bien no en sentido propio y primario, sino en sentido derivado (1030a17-final).

336 *Eípōmen énia perì autoû logikỗs*: «digamos algunas cosas acerca de ella *atendiendo a las expresiones»* (1029b13). Aristóteles contrapone usualmente el análisis de una cuestión *logikỗs* a su análisis *physikỗs.* Mientras que este último se atiene a la naturaleza misma de las cosas, aquél atiende a las *nociones* y a los modos de expresión. (Esta forma de análisis no se halla, pues, muy alejada del «análisis conceptual».) Al respecto, *cf. supra*, I, 6, 987b31, nota 38.

337 De acuerdo con uno de los usos o acepciones reconocidos del término ‘por sí’ *(kath’autó)* (*cf. supra*, V, 18, 1022a29-32; *Analíticos segundos*, I, 4, 73a37-b2), la superficie es blanca por sí misma, ya que *a*) la superficie es el sujeto *inmediato* del color y *b*) entra necesariamente en la definición de éste. Aristóteles *excluye que lo que una cosa es por sí*, *entendiendo el ‘por sí’ en este sentido*, *constituya la esencia de tal cosa*. En efecto, la esencia de la superficie no consiste en *a*) ni en «ser blanca», *b*) ni tampoco en «ser superficie-blanca» (pues se incluiría el *definiendum* en la definición); *c*) ni tampoco —añade Aristóteles— cabe definir la «superficie blanca» como «superficie lisa» (según la propuesta de Demócrito), pues al defecto anteriormente señalado se añadiría el de identificar «blanco» con «liso».

338 Aristóteles propone denominar con un solo término el compuesto de entidad y accidente, «hombre blanco», saliendo así dialécticamente al paso a la objeción de que «blanco» y «hombre» son dos cosas y no una (Aquino, *op. cit.*, 1317), o bien a la objeción de que ‘hombre blanco’ no es un nombre *(ónoma)*, sino un discurso o enunciado *(lógos)*, y sólo de aquéllos, no de éstos, hay definición (Alejandro, *op. cit.*, 469, 26-29).

339 «Uno por adición y el otro no», entiéndase, el otro *por sustracción.*

Todo el inciso que va desde 1029b20 hasta 1030a2 («Pero tampoco esto… pertenece exclusivamente a las entidades») resulta de difícil comprensión. Lo entendemos del siguiente modo: *a*) Aristóteles comienza señalando que compuestos como «hombre blanco» *no se dicen* de cosa alguna *por* sí, *b*) a lo que, se supone, podría contestarse que no es tal el caso, habida cuenta de que la expresión ‘no decirse por sí’ tiene dos acepciones, y ninguna de ellas sería necesariamente de aplicación al supuesto; *c*) lo que lleva a reponer la pregunta: «en cualquier caso *(álla)* ¿‘ser vestido’ constituye una esencia en sentido pleno, o no?» (1030a2-3), pregunta a la que, según Aristóteles, hay que seguir contestando negativamente, pero *insistiendo ahora en que tales compuestos (de entidad y accidente) no son algo determinado* (al contrario que las entidades), y que por más que se denominen con un solo término, la explicación de éste no constituye una definición en sentido estricto. (Así, también, Reale, 1993, II, 576, nota 11; de modo distinto lo interpretan Ross, 1948, II, 169, y Tricot, 1962, I, 360, nota 4.

340 La esencia *(tò tí ễn eînai)* es, pues, *lo expresado en la definición*; todo nombre que *refiere* a una entidad (por ejemplo, ‘hombre’) *significa* la unidad de una esencia que, a su vez, es ex-plicada o des-plegada en la definición.

341 Nuevamente, la expresión *logikỗs. Cf. supra*, nota 336.

342 *Cf. supra*, IV, 2, 1003a34-b6.

343 *Cf. supra*, IV, 2, 1003b22 y sigs.

344 Una vez establecido en el capítulo anterior que de los compuestos de entidad y accidente («hombre blanco») —y de los accidentes— no hay definición en sentido estricto y primario, sino, a lo sumo, en sentido derivado, Aristóteles plantea en este capítulo *el problema de los compuestos de un sujeto y una determinación que pertenezca a aquél por sí mismo.* I) Tras analizar las dificultades específicas en este caso, concluye que tampoco en él cabe definición en sentido estricto, sino «por adición» del sujeto (1030b14-1031a1). II) El capítulo concluye equiparando la definición de los accidentes con la de tales compuestos (también la de los accidentes implica «adición»: la de la entidad o sustancia en su caso), y reafirmando la tesis de que en sentido estricto y primario solamente hay esencia y definición de las entidades (1031a1-final).

345 Sobre este sentido de la expresión 'por sí' *(kath'autó)*, *cf.* capítulo anterior, nota 337. En tal sentido, al animal, al número, a la superficie y a la nariz pertenecen por sí, respectivamente, «macho/hembra», «par/impar», «color» y «chatez».

346 *Cf. supra*, capítulo anterior, 1030a17-b13.

347 *Cf.* también 1030a17-b13.

348 En este capítulo establece Aristóteles la tesis de que *las entidades individuales se identifican con su esencia*. I) En primer término muestra que en el caso de las determinaciones accidentales, la esencia y la cosa no se identifican (1031a19-28); II) a continuación, analiza el caso de las entidades, de las realidades subsistentes, tomando como ejemplos las Ideas subsistentes platónicas y mostrando que éstas han de identificarse con su esencia (lo «Bueno Mismo», o Bien en sí, ha de identificarse con aquello en que consiste «ser-bueno», etc.), lo cual resulta igualmente válido y cierto para cualquier tipo de entidad, de realidad subsistente (1031a28-final).

349 El argumento es el siguiente: cada cosa se identifica con su entidad; la esencia es entidad, luego cada cosa se identifica con su esencia.

350 Se refiere a los términos 'hombre' y 'ser-hombre-blanco' del silogismo anteriormente propuesto. (Una explicación más detallada puede encontrarse en Ross, 1948, II, 176-177.)

351 Aristóteles utiliza como objeto de su argumentación las Ideas platónicas, quizá porque los resultados de su argumentación (a saber, que la entidad se identifica con su esencia) se vuelven contra la existencia misma de las Ideas: en efecto, si las Ideas constituyen la esencia de las entidades sensibles, habrán de identificarse con éstas y, por tanto, no podrán existir separadas de ellas.

352 Primer argumento: si las Ideas no se identifican con sus esencias respectivas, éstas existirán más allá de aquéllas y serán entidades subsistentes con mayor razón.

353 Segundo argumento: si la Idea está «separada» de su esencia, la Idea será incognoscible (pues el conocimiento es de las esencias) y la esencia no existirá (pues la subsistencia corresponde a la Idea).

354 Tercer argumento: si la Idea no se identifica con su esencia, se caerá en el absurdo de que lo Bueno Mismo (el Bien en sí) no será bueno.

355 Si el caballo es distinto de la esencia del caballo, habrá, a su vez, *una esencia de la esencia del caballo*, sin que la primera se identifique con la segunda. Alejandro, *op. cit.*, 484, 32-33, explica: «si a la esencia del Caballo en sí se le pone un nombre, por ejemplo, 'vestido', *puesto que todo nombre manifiesta una esencia*, habrá además una esencia del vestido distinta de éste».

356 Este capítulo y los dos siguientes constituyen un bloque dedicado al estudio del cambio y sus implicaciones respecto de la entidad. Ya desde Alejandro, *op. cit.*, 486, 13-87, 2, se ha venido señalando que, en conjunto, tienen como finalidad *mostrar que la forma no se genera.* Por lo demás, el conjunto de estos tres capítulos es frecuentemente considerado como un tratado autónomo que interrumpe el hilo del libro VII. (*Cf.* Ross, 1948, II, 181. El punto de vista opuesto es mantenido por Reale, 1993, I, 590, nota 2.

Aristóteles se ocupa en este capítulo de *las condiciones generales del cambio* (*génesis* en sentido amplio): todo lo que se genera se genera bajo la acción de algo *(hypótinos)*, proviene de algo (*ék tinos*: materia/privación) y llega a ser algo *(ti).* I) Aristóteles analiza estos elementos *a*) en el caso de *la generación natural* o física (1032a13-25) y *b*) en el de *las producciones (poiḗseis)*, distinguiendo, en estas dos fases, la correspondiente al pensamiento y la correspondiente a la producción propiamente dicha (1032a25-b21), fase esta última en que se

inicia la generación espontánea (1032b21-26). II) El capítulo concluye señalando que *en toda generación hay un elemento o parte que preexiste*, *la materia*, y que de ella recibe su denominación el producto final en algunos casos.

357 La concepción estricta del cambio en Aristóteles establece que éste solamente tiene lugar en cuatro de las categorías, las expresamente citadas en el texto: entidad, cantidad, cualidad y lugar. El cambio *(metabolḗ)* se divide, pues, en entitativo o sustancial *(génesis/phthorá)*, cualitativo (*alloíōsis*: alteración), cuantitativo *(aúxēsis/phthísis*: aumento y disminución) y local (*phorá*: desplazamiento). Ahora bien, en sentido riguroso, *solamente los tres últimos tipos de cambio son movimiento (kínēsis)*, no el cambio entitativo o sustancial en sentido estricto. (En relación con el análisis del cambio, *cf*. *Física*, I, 5-9, *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 3-5.)

358 Sobre las distintas acepciones de *phýsis*, *cf*. *supra*, V, 4, 1014b16-1015a19; también, *Física*, II, 1.

359 Sobre el texto de las líneas 1032b28-30, *cf*. Ross, 1948, II, 184.

360 *Katháper légetai*: «como se viene diciendo». Seguramente se hace referencia a las afirmaciones relativas a la materia que aparecen en las primeras líneas de este capítulo (en particular, 1032a13-14, 17 y 20). Ross, 1948, II, 185, interpreta la frase como una referencia genérica de Aristóteles a su propia doctrina: «como (en general) mantenemos», y remite, genéricamente también, a *infra*, XII, 1, 1069b6, y a *Física*, I, 6-10.

361 Alejandro, *op. cit.*, 492, 19-23, y tras él Bonitz, 1848-1849, 324, y otros (*cf*. Tricot, 1962, I, pág. 384, nota 2) interpretan este pasaje de otro modo: como que en la definición del círculo (en general) *el género hace las veces de materia.* (Sobre el género como «materia», *cf*. *supra*, V, 24, 1023b1-2, y también: 28, 1024b9.) Contra esta interpretación, *cf*. Ross, 1948, II, 185-186.

El género es denominado «materia inteligible» *(hýlē noetḗ)* en una ocasión por Aristóteles: *infra*, VIII, 6, 1045a34-35, y nota 465. (Puede verse también, en este mismo libro, 10, 1036a9-10, y nota 381.)

362 *Ou líthos allà líthinos*: «no 〈se dice que es〉 piedra, sino *de piedra*». Aristóteles utiliza el adjetivo derivado de *líthos*, literalmente: «no piedra, sino *pétreo*». En la traducción renunciamos al uso de tales adjetivos, puesto que su utilización resultaría ajena a nuestros usos lingüísticos y, por otra parte, el sentido se conserva perfectamente utilizando la preposición 'de' y el sustantivo correspondiente.

363 Se continúa el estudio —iniciado en el capítulo anterior— acerca del devenir, en relación con los elementos de la entidad sensible. I) En la primera parte del capítulo se pone de manifiesto que *no hay generación de la forma*, como tampoco la hay de la materia (1033a24-b19); II) a continuación se critica la concepción platónica de las formas como entidades separadas, mostrando que su presunta causalidad resulta ociosa, y que en nada contribuyen a explicar la génesis y estructura de las entidades sensibles (1033b19-final).

364 *Cf*. capítulo anterior, 1032a17-23, y 1033a8-18.

365 *Toûto gàr hypékeito*: ha quedado establecido como tesis, *como premisa firme. (Cf*. *supra*, 1033a25, y capítulo anterior, 1032a14-17.)

366 Puesto que todo lo que es generado se genera a partir de un sustrato material y, por tanto, el producto de la generación es compuesto de materia y forma, si la forma se generara, sería compuesta, a su vez, de materia y forma, y así *ad infinitum. (Cf*. Asclepio, *op. cit.*, 401, 23-36.) Aristóteles continúa insistiendo en la composición de lo generado en las líneas siguientes.

367 Puesto que la tesis de que las formas no son generadas podría llevar a suponer erróneamente su existencia eterna y trascendente, al modo de las Formas platónicas, Aristóteles pasa a rechazar éstas desde el punto de vista de los requisitos de la generación.

Que las formas no sean generadas no implica, de suyo, que sean eternas. La doctrina de Aristóteles al respecto es la siguiente: *a*) las formas inmateriales (la entidad primera o Dios, etc.) son eternas; *b*) las formas de las entidades sensibles preexisten en la causa de la generación («en efecto, un hombre engendra a un hombre», *cf*. *infra.* 1039b29 y sigs.): las especies son, de este modo, eternas; *c*) las formas accidentales, en fin, no son el resultado de un proceso sucesivo y temporal, sino que resultan «instantáneamente».

368 En este pasaje Aristóteles parece situar en la materia el que posteriormente se denominará «principio de individuación» (*cf*. Aquino, *op. cit.*, 1435). Hay otros pasajes aristotélicos que resultan congruentes con esta línea de pensamiento, por ejemplo, *supra*, V, 6, 1016b32-33, e *infra*, 10, 1035b27-31). Sin embargo, cabe

encontrar también otros textos aristotélicos que parecen poner el principio de individuación no en la materia, sino en la forma: así *infra*, VII, 13, 1038b13-14; XII, 5, 1071a27-29, etc. (*Cf.* la discusión al respecto de Tricot, 1962, I, pág. 392, nota 2.)

369 Aristóteles I) dedica la primera parte del capítulo a estudiar la producción *espontánea* en relación con los procesos de producción artística y natural (1034a9-b7), y II) concluye que la forma preexiste siempre, tanto en el cambio entitativo como en el accidental, si bien en el primero preexiste actualmente, plenamente realizada, mientras que en el segundo preexiste solamente de modo potencial (1034-b7-final).

370 Las tres líneas que van de *«En efecto…»* hasta *«… desde una parte»* (1034a19-21) plantean problemas de comprensión. *a*) En la primera oración («en efecto, serán puestas en movimiento [*kinethésetai*] por agentes que no poseen arte»), el sujeto gramatical (implícitamente referido) son «las cosas que pueden producirse espontáneamente»: pero, obviamente, no se trata del movimiento de éstas, sino *del movimiento que inicia el proceso que llevará a su producción*, movimiento que es producido por un agente carente de arte (el calor es la causa del movimiento con que se inicia la recuperación de la salud, por ejemplo); *b*) la oración siguiente, de relativo: «pero que pueden ser movidos por otros que no poseen arte» no parece tener mucho sentido a primera vista, y Ross, 1948, II, pág. 191, señala que no hay rastro de ella en Alejandro. Tal vez, creemos, haya de buscarse su sentido en lo señalado en *a*), si lo aplicamos al ejemplo aducido posteriormente de la salud y el calor: el calor corporal es, a veces, producido por cierto calor externo *(agente carente de arte)*, pero éste, a su vez, ¿por qué es producido? Aristóteles (*cf. infra*, 1034a26-27) sugiere que, tal vez, por cierto movimiento o agitación, es decir, *por un agente igualmente carente de arte.* (Otra interpretación en Asclepio, *op. cit.*, 407, 2-7.)

371 Aquí, al igual que más abajo en la línea 1034b1, el término 'homónimo' no ha de entenderse en su sentido estricto, como opuesto a 'sinónimo', sino más bien en el sentido de 'sinónimo': cosas que poseen la misma denominación y *la misma esencia.*

372 Ya anteriormente, en el cap. séptimo, ha identificado Aristóteles entidad *(ousía)*, forma *(eîdos)* y esencia *(tò tí ên eînai)*. Ahora bien, al igual que en los silogismos el punto de partida es la definición (en ella se expresa la esencia y de ella parten las demostraciones), así también ocurre con las producciones: de las que son producto del arte *(téchnē)* el origen está en el conocimiento del *qué-es* (qué es la salud, qué es una casa, etc.), en la esencia o forma presente en el alma del agente; en el caso de las producciones naturales el origen se halla igualmente en la forma física, actual, del agente.

373 Este párrafo final (líneas 1034b7-19) es considerado por Christ como una continuación del capítulo anterior. Jaeger opina también que su lugar más adecuado se halla en el capítulo anterior, pero no al final del mismo sino a continuación de 1033b19, y que posteriormente pasó a ocupar el lugar actual como colofón de toda la discusión llevada a cabo en los capítulos 7-9 acerca de la generación.

374 En este capítulo se retoma el hilo de la discusión desarrollada en los capítulos 4-6 acerca de la esencia. Aristóteles comienza señalando las dos cuestiones de que va a ocuparse: *a*) ¿el enunciado del todo ha de incluir el de las partes? y *b*) ¿las partes son anteriores al todo? (1034b20-22). La discusión de ambas cuestiones se entrecruza, de modo que la estructura del capítulo resulta la siguiente: I) respecto de *a*) establece Aristóteles que *las partes materiales son partes del compuesto*, *pero no de la forma*: puesto que el enunciado lo es de la forma, aquéllas no han de ser incluidas en él (a no ser que se trate de enunciar el compuesto) (1034b32-1035b3); II) respecto de *b*) establece a continuación que *las partes de la forma son*, *todas o algunas*, *anteriores al compuesto*; las partes materiales, a su vez, son posteriores a la forma, pero anteriores al compuesto en cierto sentido (como componentes suyos), si bien en cierto sentido son posteriores a él (pues su ser como tales depende del compuesto a que pertenecen); algunas partes del compuesto, en fin, son simultáneas a éste (aquellas en que primariamente reside la forma) (1035b3-31). III) Aristóteles retorna a *a*) reafirmando que *las partes del enunciado son solamente las partes de la forma* (1035b31-1036a12). Por último, IV) Aristóteles vuelve a *b*) estableciendo esquemáticamente su posición al respecto (1036a12-final).

375 Sobre las distintas acepciones de la palabra 'parte' *cf. supra*, V, 25, 1023b12-25.

376 Es decir, tratándose de la esfera de bronce, las partes materiales *matemáticas* (los segmentos) están más cerca de la forma (la esfera) que las partes materiales *físicas* (el bronce).

377 Para comprender la compleja argumentación de este capítulo es necesario tener en cuenta que Aristóteles distingue *a*) la forma, la materia y el compuesto; *b*) dentro del compuesto, a su vez, *el compuesto*

tomado universalmente (cuando la materia y la forma se toman, igualmente, de modo universal), y *el compuesto individual* (con materia y forma igualmente individuales); *c*) además, Aristóteles distingue entre *materia sensible* y *materia inteligible.* De acuerdo con estas distinciones tendríamos los siguientes tipos de círculos, por ejemplo:

1) *forma del círculo* («circularidad») (1035b1);
2) círculo *inteligible* (compuesto) *tomado universalmente* (1036a1, 18-19);
   (Aristóteles tiende a identificar —o no distinguir— (1) de (2) en su tratamiento de la cuestión).
3) círculo *inteligible compuesto individual* (los distintos círculos de que hablan los matemáticos, cada círculo inteligible que está «presente» en cada círculo individual de madera o bronce) (1035a13-14, 1036a22-23);
4) círculo *sensible compuesto tomado universalmente* (p. ej., el círculo de bronce en general);
5) círculo *sensible compuesto individual* (p. ej., este o aquel círculo de bronce) (1035a33-34, 1036a21).

Por su parte, en el caso de las realidades físicas, por ejemplo, el hombre, tenemos:

1) *la forma* del hombre (el alma) (*cf.* 1036a1);
2) el hombre *tomado universalmente* (compuesto de materia y forma tomadas universalmente) (*cf.* 1035b21);
3) el hombre *individual* (Sócrates o Calias) (1035a34, 1035b30-31).

En relación con estas distinciones, *cf.* Ross, 1948, II, 197.

378 *Cf. Acerca del alma*, II, 1, 412a19-b6.

379 «La forma y la entidad»: *ho lógos kaì hē ousía*. En este caso (al igual que unas líneas más abajo: «un compuesto de tal *forma* y de tal materia en general») traducimos *lógos* como «forma» y no como «enunciado» (o «definición»). *Lógos* es el enunciado, pero es también *lo enunciado* en él: la forma *(eîdos).* En este caso el término 'enunciado' produciría, sin duda, gran extrañeza y alguna confusión.

380 «Mediante el pensamiento»: *metà noḗseōs. Nóēsis* es, en este caso, el pensamiento «intuitivo», el conocimiento mediante un acto simple de pensamiento.

381 La expresión 'materia inteligible' *(hýlē noētḗ)* aparece también en VIII, 6, 1045a34, donde significa *el género* como parte determinable de la definición. (Sobre el género conceptualizado como materia, *cf. supra*, 7, 1033a5, nota 361.) En esta ocasión, sin embargo, no se refiere al género, sino a la «materia» de los objetos matemáticos, es decir, a la extensión o espacio geométrico por cuya distensión y delimitación se constituyen las figuras (*cf.* Alejandro, *op. cit.*, 510, 1-5).

En relación con el texto de las líneas 1036a16-23 puede verse Bonitz, 1848-1849, 337-338.

382 'Material' *(metà tē̂s hýlēs)* significa, en este caso, material *sensible.* A su vez, «el compuesto de rectas particulares» a que se hace referencia a continuación es, obviamente, el ángulo *matemático* que ciertamente tiene materia, pero materia *inteligible* (rectas) solamente.

383 En la parte primera y fundamental del capítulo I) Aristóteles insiste en la necesidad de distinguir cuidadosamente las partes de la forma de las partes (o elementos materiales) del compuesto y pone al descubierto algunos errores derivados de la falta de distinción adecuada al respecto (1036a26-1037a10); a continuación II) se hacen unas breves indicaciones acerca de la marcha general de la investigación y sobre ciertos asuntos a tratar posteriormente (1037a10-20), para concluir III) en una exposición de las posiciones teóricas alcanzadas hasta el momento (1037a20-final).

384 Primer error (pitagórico, platónico) derivado de equiparar erróneamente las figuras geométricas con los compuestos sensibles cuya materia no es parte de su esencia: el prescindir en aquel caso del espacio y sus determinaciones *reduciendo las figuras a números*, «al carecer éstos de materia y no tener sujeto alguno material», como señala Alejandro, *op. cit.*, 512, 35-36.

385 Segundo error (atribuido a Sócrates el Joven, contemporáneo de Teeteto y mencionado por Platón, *Teeteto*, 147c, *Sofista*, 218b y *Político*, 257c), error derivado de equiparar inadecuadamente los compuestos sensibles (como el hombre) y la esfera de bronce: suponer que el hombre podría darse sin sus órganos y elementos materiales específicos, análogamente a como la esfera puede darse sin el bronce.

386 Véase la discusión a propósito del círculo y de la sílaba, en el capítulo anterior, 1034b24-1035a17.

387 Sobre la distinción entre la forma del círculo, el círculo (en tanto que compuesto) universalmente

considerado y los círculos particulares, *cf. supra*, cap. anterior, nota 377; sobre la noción de materia inteligible, *ibid.*, nota 381. Los semicírculos, dice Aristóteles, son partes integrantes de los círculos particulares, pero no del círculo universalmente considerado (que Aristóteles, como ya hemos señalado —*cf.* nota 377 en el cap. anterior — tiende a no distinguir de la circularidad en cuanto forma abstractamente considerada). Acerca de la inconsecuencia de este argumento, puede verse Ross, 1948, II, págs. 203-204.

388 *Cf. infra*, libros XIII y XIV.

389 Sobre el estudio de las entidades sensibles como paso previo a la investigación relativa a la existencia y naturaleza de las entidades suprasensibles (*cf. supra*, 3, 1029a32-33 y b3-12; también al final del cap. 2, 1028b27-32.

390 Remite al libro siguiente, VIII, 6.

391 Sobre la repetición de 'nariz' en la noción de «nariz chata», *cf. supra*, 5, 1030b28-1031a1.

392 En este capítulo se plantea el problema de *por qué y cómo la definición constituye un todo unitario* y no una mera enumeración de rasgos sucesivamente añadidos. Aristóteles toma la definición por géneros y diferencias, y prueba su unidad I) mostrando que *el género no se da fuera ni aparte de las diferencias*, de modo que la unidad de aquél con éstas no es meramente accidental (1037b11-1038a9) y II) poniendo a continuación de manifiesto que *las múltiples diferencias* —alcanzadas por divisiones sucesivas— *se reducen todas a la última* (1038a9-final).

393 De la definición se ocupa Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 3-10 y 13. La aporía a que aquí se refiere se encuentra planteada en esta obra, en II, 6, 92a29-33.

394 «Hombre-blanco» no posee el mismo tipo de unidad que, por ejemplo, «animal-bípedo»: en el primer caso la unidad es accidental; en el segundo caso, no. Ross, 1948, II, 106-107, sintetiza adecuadamente la argumentación del siguiente modo: «Una unidad *katà méthexin* es la que puede existir entre A y B, y entre A y no-B, pero no entre A y ambos términos a la vez. Ahora bien, la relación del género A con la diferencia B es una relación que A tiene a la vez con B y con no-B. Por tanto, género y diferencia no forman una unidad *katà méthexin*». Este tipo de unidad corresponde, más bien, al compuesto de entidad y accidente.

395 En otros lugares (*cf. supra*, II, 3, 998b12-14; también, *infra*, VIII, 2, 1043a19-21) distingue Aristóteles dos tipos de definición: por géneros y diferencias (de la que se ocupa en este capítulo), y por enumeración de los elementos (materiales) constitutivos.

396 «Las especies, *es decir*, las letras»: *tà eídē kaì tà stoicheîa.* El *kaì* tiene valor explicativo. (*Cf.* Bonitz, 1848-1849, 345).

397 Todo este pasaje comporta una crítica a ciertas divisiones platónicas. (La división de «bípedo» en «dotado de plumas [alas]» e «implume» puede verse, por ejemplo, en Platón mismo, en *Político*, 266e.) Asclepio, *op. cit.*, 424, 18; 426, 3-4, subraya repetidamente la intención antiplatónica presente en este pasaje.

398 Alguien podría objetar que la superfluidad del término «dotado de pies» en el ejemplo propuesto (animal-bípedo-dotado de pies) resulta de haber alterado el orden propio de los términos, anteponiendo una diferencia posterior (bípedo) a otra superior o anterior (dotado de pies). Frente a esta posible objeción, Aristóteles señala que no hay orden en la entidad y que, por tanto, el error no proviene de tal circunstancia (Alejandro, *op. cit.*, 522, 19-22). El defecto de tal definición, con la superflua repetición que en ella se comete, según comenta Fonseca, *op. cit.*, III, 359, *expl. ad loc.*, «no proviene de que una diferencia inferior se anteponga a una superior, sino de que las diferencias inferiores incluyen formalmente a las superiores».

399 Al comienzo del capítulo tercero (1028b33-36), Aristóteles había propuesto cuatro posibles candidatos al título de «entidad» u *ousía.* Una vez tratados la esencia *(tò tí ê̄n eînai)* y el sujeto *(hypokeímenon)*, en este capítulo (y en los tres siguientes) se emprende el estudio del universal *(kathólou)* y con él, el del género *(génos)*.

I) El capítulo comienza con una breve referencia (1038b1-8) a lo tratado hasta ahora y a su propósito de ocuparse del universal. II) A continuación, en la parte central del capítulo (1038b8-1039a14), *se rechaza la tesis (platónica) según la cual el universal es entidad*, aduciéndose distintos argumentos y objeciones. III) Por último (1039a14-final), Aristóteles suscita una objeción contra las consecuencias que parecen derivarse de su propia posición.

400 Aristóteles se ha ocupado de la esencia en los caps. 4-6 y 10-12, y del sujeto en el 3.

401 Primer argumento: puesto que el universal es, de suyo, *común* a una pluralidad, mientras que la entidad (= esencia) no es común, el género no es entidad: no puede serlo ni de todos (de cada uno de) los miembros de la pluralidad, ya que no es común, ni de uno solo de ellos, ya que, en tal caso, todos se identificarían y serían uno solo y el mismo.

402 Segundo argumento: la entidad no se dice de un sujeto; ahora bien, el universal se dice de un sujeto, luego no es entidad.

403 A partir de aquí (1038b16-1039a14) Aristóteles hará frente a un posible reajuste de la tesis del adversario según el cual, aunque el universal no pueda ser considerado entidad en cuanto esencia de algo, sí que *cabe concebirlo como entidad*, *en cuanto que forma parte de la esencia* de algo. Contra este reajuste de la tesis ofrecerá cuatro objeciones sucesivas.

404 Primera objeción (1038b17-23): Aristóteles parece iniciar un argumento contra la posición adoptada por el adversario (*cf.* nota anterior), basándose en que, en tal supuesto, habría definición del universal, y de los componentes de tal definición, y de los componentes de los componentes, y así *ad infinitum.* Sin embargo, abandona, sin desarrollarla, esta línea argumentativa para objetar que, en cualquier caso, *el universal genérico sería la esencia de algo* (por ejemplo, «animal» sería la esencia del animal), con lo cual «sucederá de nuevo lo mismo», es decir, se recaerá en las dificultades suscitadas por el primer argumento.

Estamos de acuerdo con Asclepio, *op. cit.*, 431, 8-10, y Fonseca, *op. cit.*, III, 396, *expl. ad loc.*, que interpretan la frase «sucederá de nuevo lo mismo» (38b22) como recaída de la situación a que se refería el primer argumento. Y creemos que esta recaída en la situación señalada debe llevarse hasta el final: si el universal genérico «animal» es la entidad (= esencia) del animal, o bien lo será *de todas las especies animales*, en cuyo caso será también esencia del «hombre», o bien lo será *de una sola de ellas*, en cuyo caso 1) todas las especies serán una sola, 2) lo cual no obsta para que siga siéndolo del «hombre», por más que la especie humana no se distinguiría ya, como tal, de las otras especies animales.

405 Segunda objeción (1038b23-29): si, por la razón aducida (*cf.* nota 402), los universales no pueden ser considerados entidades, con mayor razón *resultará absurdo mantener que forman parte de la esencia* (conforme al supuesto adoptado, *cf.* nota 401) *no siendo entidades*, *sino cualidades* o afecciones de la misma, pues en tal caso resultaría que los accidentes son anteriores a la entidad.

406 Esta tercera objeción (1038b29-30) debe entenderse, a mi juicio, sobre la base de lo alcanzado en la primera argumentación (*cf.* nota 401): puesto que «animal» se da en Sócrates, tal universal genérico será la esencia de dos cosas, de «hombre» y de Sócrates. Ross, 1948, II, 211, y con él Tricot, 1962, I, 427, nota 2, lo entienden de otro modo. Y de otro aún, Reale, 1993 (I, 623-624, nota 12).

407 Sobre el argumento «antiplatónico» del tercer hombre, *cf. supra*, I, 9, 990-b17.

408 Cuarta objeción (1039a3-14): la unidad propia de la entidad excluye que pueda estar compuesta de entidades *actualizadas como tales*, en acto, de modo análogo a como la unidad de una línea excluye su división actual en los segmentos potencialmente existentes en ella.

409 De las argumentaciones utilizadas parece deducirse que la posición de Aristóteles comporta *la simplicidad de las entidades*, *ya que no pueden estar compuestas ni de entidades ni de afecciones accidentales*, lo que —a su vez— comportaría la imposibilidad de definirlas. A esto volverá en el próximo libro (VIII), cap. 6.

410 Aristóteles pasa en este capítulo a *criticar la doctrina platónica que concibe las Ideas como entidades.* Este ataque no pretende ser exhaustivo, sino que se limita a las posibilidades críticas resultantes de las tesis alcanzadas en los dos últimos capítulos: que la definición se constituye por género y diferencia (cap. 12), y que el universal no es entidad (cap. 13). (*Cf.* Bonitz, 1848-1849, 349-350.) La crítica se centra en el universal genérico utilizando como ejemplo la Idea de Animal o «Animal Mismo, en sí» platónico. La parte central del capítulo se articula en torno al siguiente dilema: la Idea de Animal que se da en las distintas especies (Hombre, Caballo, etc.) ¿es una y la misma en todas ellas o es distinta en cada una de ellas? I) Contra la primera posibilidad argumenta en 1039a33-b6; II) contra la segunda, a continuación, en 1039b6-16.

411 Puesto que tomará el universal genérico (Animal) como objeto de su crítica, Aristóteles comienza haciendo notar (1039a30-34) que en el platonismo hay tantas razones para admitir que el Hombre (en general,

cada especie) es entidad subsistente como para admitir que lo son sus componentes, géneros y diferencias. Aun cuando Aristóteles no lo indica expresamente, obsérvese que tal hipostatización comporta la tesis rechazada en el capítulo anterior (1039a2 y sigs.) según la cual *una* entidad (el Hombre) podría estar compuesta de entidades actualizadas como tales. *Cf.* Alejandro, *op. cit.*, 527, 19-20: «habrá una entidad compuesta de entidades en acto y existentes por sí, lo cual se ha demostrado imposible».

412 Este argumento que va desde 1039b9 («Además, el Animal en sí…») hasta b14 («… será Animal en sí») resulta difícil. La interpretación de Ross parece la más aceptable: *el Animal Mismo carecerá de unidad siendo*, *en realidad*, *muchas cosas*, *tantas como sus especies.* En efecto, *a*) puesto que es entidad (esencia) de cada especie, se identificará con cada una de ellas; pero además, *b*) puesto que cada elemento que compone la especie o Idea de Hombre es, a su vez, Idea, el Animal que se da en el Hombre (o en cualquier otra de su especies) es Idea. Ahora bien, no puede ser Idea de una cosa y entidad de otra. Por tanto, el Animal que es la esencia o entidad de cada especie es la Idea de Animal, lo que comporta que habrá tantas Ideas de Animal como especies animales (*cf.* Ross, 1948, II, 213).

413 En este capítulo se retoma el problema de la posibilidad de la definición (suscitado al final del cap. 13) estableciendo que *de los individuos*, *de las entidades individuales*, *no hay definición.* La argumentación se articula en dos partes. I) En primer lugar, Aristóteles se ocupa de los individuos sensibles: acerca de ellos no es posible definición o demostración alguna puesto que *comportan materia*, y ésta los hace susceptibles de ser y de no ser (1039b27-1040a7). II) A continuación se ocupa de las Ideas platónicas. Tampoco éstas pueden ser definidas, no por que sean materiales (que no lo son, de acuerdo con la doctrina platónica), sino porque se supone que *cada una de ellas es única*, individual (1040a8-final).

414 «El compuesto y la forma»: *tò te sýnolon kaì ho lógos.* El término *lógos* es en este caso sinónimo de *eîdos*, y por ello lo traducimos como «forma». Lo mismo ocurre tres veces más en las líneas siguientes.

415 *Cf. supra*, 8, y III, 5, 1002a30-34.

416 Entiéndase: los nombres son comunes a *todas las cosas nombradas por ellos.*

417 La maniobra del adversario platónico consiste en admitir que cada Idea que forma parte de la definición es, efectivamente, aplicable a múltiples realidades, pero que *todas ellas juntas* son *aplicables solamente a una realidad singular*, *única y*, *por tanto*, *constituyen la definición de ella.* A tal maniobra contesta Aristóteles doblemente. *a*) Todas ellas juntas son predicables, cuando menos, de cada uno de los componentes de la definición: así, «hombre» (= animal bípedo) es predicable de «animal» (al menos, lo es parcialmente, es decir, lo es del animal específicamente humano), y es predicable también de «bípedo». *b*) Cada Idea se compondrá, a su vez, de otras Ideas de las cuales será, a su vez, predicable: si no fuera predicable de una pluralidad, sería incognoscible, toda vez que su reconocimiento como Idea se basa precisamente en que es *algo común a una pluralidad.*

418 *Cf. supra*, 14, 1039a30-33, y nota 411.

419 Este capítulo (que continúa con la temática iniciada en el cap. 13) puede dividirse en dos partes. I) En la primera (1040b5-16), Aristóteles señala que *las partes y elementos de los cuerpos orgánicos no son entidades*: en tanto que ni ejecutan las operaciones propias ni subsisten separadas del compuesto, no son entidades *actuales*, sino, a lo sumo, potenciales. II) En la segunda parte se señala que *ningún universal es entidad* (1040b16-final). Al final del capítulo (1041a2-3), Aristóteles admite la existencia de entidades eternas, si bien no con las características de las Ideas platónicas.

420 Resulta difícil establecer una conexión específica entre las dos partes de este capítulo. Tal vez forzadamente, Fonseca, *op. cit.*, III, 411, *expl. ad loc.*, trata de hallarla en el hecho de que «las sustancias universales *(y esto es lo que pretende enseñar Aristóteles principalmente en este pasaje)*, al igual que las partes integrantes, no son sustancias actualmente, como Platón creía, sino potencialmente».

421 «Con más razón», explica Alejandro, *op. cit.*, 536, 35-37, porque «el elemento es algo relativo, mientras que la unidad pertenece a la cosa por sí misma, y las determinaciones que pertenecen a la cosa por sí misma son más indicativas respecto de las entidades y, por así decirlo, están más cerca de la entidad que las determinaciones relativas» (*cf.* también Bonitz, 1848-1849, 357).

422 Esta última frase constituye el resumen y epílogo no solamente de este capítulo, sino del conjunto

formado por los caps. 13-16.

423 Aristóteles replantea en este capítulo la cuestión de la entidad desde la perspectiva causal: puesto que la entidad es principio y causa, entidad será aquello que responda a la pregunta «¿por qué?». I) En primer lugar (1041a10-29), Aristóteles analiza el sentido de la pregunta señalando que ésta, cuando se formula adecuadamente, adquiere la forma de «¿por qué *esto* es *tal cosa*?», poniéndose así de manifiesto *la composición hilemórfica de aquello sobre lo que recae la pregunta.* II) A continuación (1041a29-b11) muestra cómo *la causa buscada es*, *evidentemente*, *la causa formal*, *la forma* que, a su vez, en ciertos casos se identifica con el fin, con el *para-qué.* En el caso de las producciones y las generaciones, por su parte, la pregunta puede dirigirse a *la causa eficiente.* III) Por último (1041b11-final), argumenta que en las entidades naturales la forma es *el principio unificador de los elementos (materiales) del compuesto*, sin ser ella misma un elemento.

424 *Cf. Analíticos segundos*, II, 1-2.

425 «Hablando lógicamente»: *hôs eipeîn logikôs.* Sobre la distinción aristotélica entre explicar algo *logikôs* y explicarlo *physikôs*, *cf. supra*, nota 336. A la esencia, en tanto que noción contenida en la definición (es decir, considerada *logikôs*), corresponde la forma desde el punto de vista de la realidad *(physikôs).*

426 Sobre la identificación de las causas formal y final, *cf. infra*, VIII, 2, 1043a14-18, y 3, 1043a32-33. Sobre el recurso a la causa eficiente en la definición, *cf. Analíticos segundos*, II, 8, 93b7-14, y 10, 94a3-7.

427 Sobre el conocimiento de las realidades simples, *cf. infra*, IX, 10, 1051b17-1052a4. También, *Acerca del alma*, III, 6, 430a26, b26-27.

428 La forma como principio unificador de los elementos del compuesto *no puede ser ella misma* ni un elemento ni algo compuesto de elementos: si fuera un elemento, habría de buscarse otro principio que lo unificara con los demás elementos del compuesto, y así *ad infinitum* (1041b20-22); si fuera compuesta de elementos, el razonamiento sería el mismo y se caería igualmente en un proceso infinito (1041b22-25).

LIBRO OCTAVO (H)

1

〈*Resumen del libro* VII. *La materia y el cambio*〉[429]

Conviene recapitular a partir de lo dicho, y tras resumir lo más importante, alcanzar un resultado final.

Ha quedado dicho que se trata de investigar las causas, los principios [5] y los elementos de las entidades. Por otra parte, hay entidades que son reconocidas unánimemente por todos, mientras que acerca de otras algunos propusieron opiniones particulares. Son unánimemente aceptadas las entidades naturales como el fuego, la tierra, el agua, el aire y el resto de los cuerpos simples; además, las plantas y sus partes, y los animales y las partes de los animales y, por último, el firmamento [10] y las partes del firmamento. Particularmente, algunos opinan que son entidades las Formas y las Realidades Matemáticas.[430]

Por otra parte, de los razonamientos propuestos se deduce que son entidades, en otro sentido, la esencia y el sujeto.[431] Además, y desde otro punto de vista, el género es entidad en mayor grado que las especies, y el universal en mayor grado que las cosas singulares. Por lo demás, las Ideas están muy cerca del universal y del género (en efecto, [15] se consideran entidades por la misma razón).[432] Y puesto que la esencia es entidad y su enunciado es la definición, por eso hemos hecho precisiones acerca de la definición y acerca de lo que es por sí.[433] Y puesto que la definición es un enunciado, y el enunciado, a su vez, tiene partes, [20] resultó necesario tratar también de las partes, cuáles son partes de la entidad y cuáles no, y si éstas son también partes del enunciado.[434] Además, ni el universal ni el género son entidad.[435] En cuanto a las Ideas y a las Realidades Matemáticas, las someteremos a investigación posteriormente,[436] puesto que algunos afirman de ellas que existen aparte de las entidades sensibles.

Pasemos ahora a las entidades aceptadas unánimemente. Éstas son [25] las sensibles. Y las entidades sensibles tienen todas materia. Y entidad es el sujeto: en cierto sentido, la materia (y llamo materia a aquello que en acto no es algo determinado, pero en potencia es algo determinado); en otro sentido, la forma y la estructura que, siendo algo determinado, es separable en la definición;[437] en tercer lugar, en fin, [30] el compuesto de ellas. Solamente de éste hay generación y corrupción, y sólo él es separado en sentido absoluto. En efecto, de las entidades entendidas como forma, unas son separadas[438] y otras no.

Por otra parte, es evidente que también la materia es entidad. Efectivamente, en todos los cambios opuestos hay algo que es sujeto de los cambios: así, en el cambio de lugar 〈el sujeto es〉 lo que ahora [35] está aquí y luego allá; en el aumento, lo que ahora es de tal tamaño y luego mayor o menor, y en la alteración, lo que ahora está sano y [1042b] después enfermo; y en el cambio entitativo, igualmente, lo que ahora se genera y posteriormente se destruye, y que ahora es sustrato en tanto que algo determinado y

posteriormente en tanto que afectado por una privación. Y todos los otros cambios acompañan a éste, mientras que éste acompaña solamente a uno o dos de los otros. Pues [5] si algo tiene materia para el movimiento local, no por ello la tiene necesariamente para la generación y la corrupción. Por lo demás, qué diferencia hay entre generación absoluta y no absoluta, está dicho en la *Física*.[439]

2

〈*Las diferencias y la forma como acto en las realidades sensibles*〉[440]

Puesto que la entidad en el sentido de sujeto y de materia es unánimemente aceptada, y ésta es la que está en potencia, nos resta decir qué es la entidad de las cosas sensibles entendida como acto. Ciertamente, [10] Demócrito parece haber opinado que hay tres diferencias (pues opina que el sustrato corpóreo, la materia, es uno y el mismo, pero se diferencia, o bien por la *conformación*, que es la figura, o bien por el *giro*, que es la posición, o bien por el *contacto*, que es el orden).[441] Sin embargo, parece que las diferencias son muchas: así, de algunas [15] cosas se dice 〈que son esto o lo otro〉 por la composición de la materia, por ejemplo, las que resultan de una mezcla, como el aguamiel; otras, como un haz, porque se unen con ataduras; otras con cola, como un libro; otras con clavos, como un cofre, y otras con más de uno de estos tipos de unión. De otras 〈se dice que son esto o lo otro〉 por su posición, como el umbral y el dintel (éstos se diferencian, en efecto, por estar situados de cierto modo), otras por el tiempo, como la cena y el [20] almuerzo, y otras por el lugar, como los vientos. Otras, en fin, por las afecciones propias de lo sensible como dureza y blandura, densidad y rareza, sequedad y humedad, y las hay que difieren en algunas de estas cualidades y otras en todas. Y, en general, difieren por exceso y por defecto de ellas.

De esto se deduce con claridad que también 'es' se dice en otros [25] tantos sentidos. En efecto, algo es umbral por estar puesto de tal modo, y 'ser' significa en este caso «estar puesto de tal modo», y 'ser hielo' significa «estar condensado de tal modo». El *ser* de algunas cosas se delimitará, incluso, por todas estas diferencias, porque las partes [30] de la cosa están mezcladas, o bien fundidas, o bien atadas, o bien condensadas, o bien afectadas por otras diferencias, como ocurre con una mano o un pie.[442]

Así pues, han de captarse los géneros correspondientes a las diferencias (pues éstas son principios del ser), por ejemplo, las que se diferencian por el más y el menos, o bien por la densidad y la rareza, [35] y por los demás opuestos de este tipo, puesto que todos éstos consisten en exceso y defecto. Y las diferencias en figura, lisura y rugosidad, todas ellas se reducen a rectitud y curvatura. Y en otros casos el «ser» [1043a] consistirá en estar mezclado y el no-ser consistirá en lo opuesto.

De esto se deduce con evidencia que, puesto que la entidad es causa del ser de cada cosa, ha de buscarse en estas diferencias cuál es la causa del ser de cada una de estas

cosas. Ciertamente, ninguna de estas diferencias —ni siquiera en unión con el sustrato— es entidad, pero [5] no es menos cierto que son, en cada caso, lo análogo ⟨de la entidad⟩: así como en las entidades lo que se predica de la materia es el acto mismo, así también en las demás definiciones ⟨las diferencias⟩ lo son en mayor grado.[443] Por ejemplo, para definir un umbral diríamos que es un leño o una piedra colocados de tal modo, y que una casa es un conjunto de ladrillos y maderas colocados de tal modo (o en algunos casos añadiríamos, [10] además, *aquello para lo cual*), y que el hielo es agua solidificada o condensada de tal modo. Un acorde, a su vez, se definiría como tal mezcla de agudo y grave. Y del mismo modo en los demás casos.

De todo esto se deduce con evidencia que el acto y la forma son distintos cuando se trata de materias distintas. La actualización de unas materias es composición, la de otras es mezcla, y la de otras es alguna otra de las diferencias señaladas. Por eso, quienes definen qué [15] es una casa diciendo que es piedras, ladrillos y maderas, definen la casa en potencia (pues estas cosas son materia), mientras que quienes dicen que es un refugio protector de bienes y cuerpos, o alguna otra cosa de este tipo, enuncian el acto; en fin, quienes juntan lo uno y lo otro definen la entidad en su tercera acepción, la que se compone de aquéllas (en efecto, la definición por diferencias parece corresponder a la forma y al acto, mientras que la definición por los componentes [20] parece corresponder, más bien, a la materia).

Por lo demás, las definiciones que aceptaba Arquitas eran del mismo tipo.[444] Abarcan, en efecto, ambas cosas conjuntamente. Por ejemplo, ¿qué es el buen tiempo? Quietud en una masa de aire. ¿Qué es bonanza? Calma del mar. El sujeto en cuanto materia es, pues, el mar, [25] y el acto y la forma es la calma.

Así pues, de lo dicho se deduce con evidencia qué es y cómo es la entidad sensible: la una como materia, la otra como forma y acto; la tercera, a su vez, la compuesta por éstas.

3

⟨*La forma no es un elemento material del compuesto. La unidad de la forma como acto perfecto*⟩[445]

Conviene no ignorar que a veces no resulta claro si el nombre significa la entidad compuesta, o bien el acto y la forma; por ejemplo, si ‘casa’ es un [30] signo que se refiere al conjunto «abrigo compuesto de ladrillos y piedras colocados de tal modo», o bien al acto y la forma «abrigo»; y si ‘línea’ significa «díada en longitud», o bien «díada», y si ‘animal’ significa «alma en un cuerpo» o «alma», ya que ésta es entidad y acto de cierto tipo de cuerpo. ‘Animal’ podría referirse a lo uno y lo otro, en cuyo caso se diría [35] no con un solo significado, sino por referencia a algo uno.[446] Ahora bien, esto tiene su importancia en relación con algún otro asunto,[447] pero no la tiene en

relación con el estudio de la entidad sensible, ya que la esencia [1043b] corresponde a la forma y al acto. En efecto, el alma y aquello en que consiste ser-alma son lo mismo, pero no son lo mismo el hombre y aquello en que consiste ser-hombre, a no ser que se llame hombre al alma. Así pues, en cierto modo son lo mismo y en cierto modo no.

[5] Por otra parte, si se considera adecuadamente el asunto, no parece que la sílaba se componga de las letras y de su unión, ni que una casa sea los ladrillos y la unión de éstos. Y con razón, pues la composición y la mezcla no son compuestos de aquellos elementos de los que hay composición y mezcla.[448] E igualmente tampoco en ninguno de los demás casos: así, si el dintel es tal por su posición, la posición no proviene del [10] dintel, sino más bien éste de aquélla. Y tampoco el hombre es animal y bípedo, sino que ha de haber algo aparte de estas cosas (si estas cosas son materia), algo que ni es elemento ni deriva de elemento alguno, sino que es la entidad. Por prescindir de ella, hablan exclusivamente de la materia: en efecto, si aquello es causa del ser y se identifica con la entidad, no podrán hablar de la entidad misma. (Y ésta es, necesariamente, [15] o bien eterna, o bien corruptible sin corromperse y generada sin proceso de generación. En otro lugar se ha demostrado y puesto de manifiesto[449] que nadie produce ni engendra la forma, sino que se produce esta cosa singular, y se genera el compuesto de materia y forma. Por lo demás, no está claro si las entidades de las cosas corruptibles son separables. Sólo está claro que ello no es posible en el caso de algunas, de todas aquellas que no pueden existir aparte de las cosas singulares, por ejemplo, una casa o un utensilio. Y, desde luego, [20] con toda seguridad no son entidades ni estas cosas ni ninguna de las que no están constituidas naturalmente, puesto que cabría establecer que en el ámbito de las cosas corruptibles entidad es solamente la naturaleza.)

Así pues, la aporía que planteaban los seguidores de Antístenes y otros ignorantes del mismo tipo viene, en cierto modo, al caso: que el [25] *qué-es* no puede definirse (pues la definición es un enunciado largo), si bien es posible mostrar a qué se parece una cosa: por ejemplo, de la plata no 〈se puede decir〉 qué es, pero sí que es parecida al estaño. Luego hay un tipo de entidad de la cual puede haber definición y enunciado: la compuesta, sea sensible o inteligible. No la hay, sin embargo, de [30] sus elementos primeros, ya que el enunciado expresa «algo de algo», y lo primero ha de darse como materia y lo segundo como forma.[450]

Es también evidente que si las entidades son números en algún sentido, lo son de esta manera y no, según dicen algunos,[451] como un agregado de mónadas. La definición, en efecto, es un tipo de número, puesto que ella es también divisible en 〈elementos〉 indivisibles (desde [35] luego, los enunciados no son ilimitados), y el número está constituido de esta misma manera. Y del mismo modo que si a un número se le quita o se le añade alguno de los elementos de que tal número se compone, ya no es el mismo número, sino otro, aunque se le quite o añada lo más mínimo, así tampoco la definición ni la esencia serán lo mismo [1044a] si se les quita o añade algo. Y en cuanto al número, debe ser algo en virtud de lo cual es uno, algo que no son capaces de explicar, en virtud de qué es uno, si es que es uno realmente (pues o bien no es tal, sino que es como un

montón, o, si lo es, ha de explicarse qué es lo que [5] produce algo uno a partir de muchos). Y la definición es una, pero son igualmente incapaces de explicarlo, lo cual es lógico que les suceda, puesto que la razón es la misma, y la entidad es una de este modo y no como una mónada o un punto, tal como algunos pretenden, sino que cada entidad es acto perfecto y naturaleza determinada. Y así como el número no admite el más y el menos, así tampoco lo admite la entidad [10] en tanto que forma, sino, si acaso, la unida a la materia.[452]

Así pues, con estas indicaciones quede precisado lo concerniente a la generación y corrupción de las llamadas entidades —en qué sentido pueden darse y en qué sentido son imposibles—, y también lo concerniente a su reducción a números.

4

⟨*Las causas en las entidades y acontecimientos sensibles*⟩[453]

[15] Acerca de la entidad material conviene no pasar por alto que, si bien todas las cosas proceden del mismo elemento primero, o de los mismos elementos primeros,[454] y si bien lo que se genera tiene la misma materia como principio, igualmente hay una materia propia de cada cosa, por ejemplo, de la flema ⟨son materia primera⟩ las cosas dulces y grasas, y de la bilis las amargas o algunas otras. Pero seguramente [20] una y otra proceden de lo mismo. Resulta, en efecto, que hay muchas materias para lo mismo cuando una es materia de otra, por ejemplo, dado que lo graso proviene de lo dulce, la flema proviene de lo graso y de lo dulce, pero proviene también de la bilis, al descomponerse la bilis en la materia primera. Y es que algo procede de otra cosa de dos maneras, o bien directamente, o bien porque esta otra cosa se descompone convirtiéndose en principio ⟨de que aquélla procede⟩.

Es posible que, siendo una la materia, se produzcan cosas distintas [25] por obra de la causa que produce el movimiento, por ejemplo, de madera ⟨se puede hacer⟩ lo mismo un cofre que una cama. En algunos casos, sin embargo, la materia es necesariamente distinta para cosas que son distintas, por ejemplo, una sierra no se haría de madera, y ello no depende de la causa que produce el movimiento, pues ésta no haría una sierra de lana o de madera. Así pues, si puede hacerse lo mismo con materia distinta, entonces el arte —es decir, el principio que actúa [30] produciendo el movimiento— es, evidentemente, el mismo. Y es que si fueran distintos tanto la materia como el agente que produce el movimiento, también ⟨sería distinto⟩ lo producido.

Cuando se trata de encontrar la causa, puesto que las causas se denominan tales en varios sentidos, hay que indicar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es la causa material del hombre? ¿Acaso los menstruos? [35] Y ¿cuál es su causa productora del movimiento? ¿Acaso el esperma? Y ¿cuál es su causa en cuanto forma? La esencia. Y ¿cuál lo es en el sentido de *aquello para lo cual*? El fin. Por lo demás, seguramente estos dos últimos son lo mismo.[455] Y, por otra parte, han de indicarse las causas [1044b] más

próximas. ¿Cuál es la materia? No fuego o tierra, sino la propia.

Para proceder correctamente respecto de las entidades naturales y sometidas a generación, ha de procederse de este modo, supuesto que son tales y tantas las causas, y supuesto que hay que conocer las causas. No obstante, el modo de discurrir respecto de las entidades naturales, [5] pero eternas, es distinto, ya que seguramente algunas de ellas no tienen materia o, al menos, no la tienen de este tipo, sino solamente la correspondiente al movimiento local.

Aquellas cosas que son naturales, pero no son entidades, tampoco tienen materia, sino que su sujeto es la entidad. Por ejemplo, ¿cuál es la causa del eclipse, cuál es su materia? No la hay, más bien es la luna el [10] sujeto afectado. ¿Y cuál es la causa en cuanto produce el movimiento y elimina la luz? La tierra. *Aquello para lo cual*, seguramente, no lo hay. Y, a su vez, la causa en cuanto forma es lo que expresa la definición de eclipse, si bien no quedará claro a no ser que la definición se acompañe de la causa. Por ejemplo, ¿qué es un eclipse? «Privación de luz». Pero si se añade «producida por la tierra al interponerse», ésta será la definición [15] acompañada de la causa. Del sueño no está claro cuál es el sujeto primero afectado por él. ¿Acaso el animal? Desde luego, pero ¿en qué órgano, y cuál es el órgano primeramente afectado? El corazón o algún otro. Además, ¿quién produce la afección? Además, ¿cuál es la afección, la de aquel órgano y no la de todo el animal? ¿Tal tipo de inmovilidad? [20] Sí, pero ¿por qué afección del órgano primero se produce ésta?

5

〈*La materia y los contrarios. La generación*〉[456]

Puesto que algunas cosas existen y no existen sin procesos de generación y de corrupción, como los puntos —si es que existen— y, en general, las formas[457] (pues no se genera lo blanco, sino la madera blanca, dado que [25] todo lo que se genera procede de algo y llega a ser algo), no todos los contrarios pueden generarse unos a partir de otros, sino que el «hombre blanco» proviene del «hombre negro» de distinta manera que lo «blanco» proviene de lo «negro». Y tampoco tienen materia todas las cosas, sino aquellas que se generan y cambian las unas en las otras. Por el contrario, las que existen y no existen sin cambiar, ésas no tienen materia.

Por otra parte, se nos plantea el problema de en qué disposición se [30] halla la materia de cada cosa respecto de los contrarios. Por ejemplo, si el cuerpo es en potencia sano, y lo contrario de la salud es la enfermedad, ¿es, acaso, en potencia lo uno y lo otro? Y el agua, ¿es en potencia vino y vinagre? O, más bien, ¿es materia de uno 〈de los contrarios〉 en cuanto que éste es un estado y una forma, y es materia del otro en cuanto que éste es privación y corrupción contraria a la naturaleza?[458] Es también un problema por qué el vino no es materia del vinagre, ni es vinagre en potencia (a pesar de que de él procede el vinagre), [35] ni tampoco el viviente es cadáver en potencia. No es así, sino

que las corrupciones son accidentales:[459] la materia misma del viviente, al [1045a] corromperse éste, es materia y potencia del cadáver, y el agua lo es del vinagre. Éstos provienen, en efecto, de aquéllos como la noche del día. Y todas las cosas que cambian de este modo, las unas en las otras, han de convertirse en la materia:[460] así, si un viviente proviene de un cadáver, éste ⟨ha de convertirse⟩ primeramente en la materia y, de este modo, [5] se generará a continuación el viviente. Y el vinagre ⟨ha de convertirse⟩ en agua y, de este modo, se generará a continuación el vino.

6

⟨*La unidad de la definición*⟩[461]

Respecto del problema mencionado[462] sobre las definiciones y los números: ¿cuál es la causa de su unidad? En efecto, todas las cosas que tienen una pluralidad de partes cuyo conjunto no es como un montón, sino que el todo es distinto de las partes, tienen una causa ⟨de su [10] unidad⟩: en algunos cuerpos, la causa de su unidad es el contacto, en otros la pringosidad o cualquier otra afección de este tipo. Pero la definición constituye un enunciado que es uno, no porque las partes estén juntas como la *Ilíada*, sino porque es ⟨definición⟩ de algo que es uno. ¿Qué es, por tanto, lo que hace que el hombre sea uno, por [15] qué es uno y no una pluralidad, por ejemplo, «animal» y «bípedo», y más aún si existen, como algunos dicen, un Animal Mismo y Bípedo Mismo? ¿Por qué, entonces, el Hombre no se identifica con aquellas «Realidades Mismas», sino que resulta que los hombres existen en tanto que participan, no del Hombre ni de una sola Idea, sino de dos, Animal y Bípedo, de modo que, en general, el Hombre no sería algo [20] uno, sino una pluralidad: Animal y Bípedo?

Los que proceden así, con el modo en que acostumbran a definir y enunciar,[463] es evidente que no pueden responder y resolver esta dificultad. Pero si, como nosotros decimos, lo uno es materia y lo otro forma, y lo uno es en potencia y lo otro en acto, lo preguntado dejará [25] de aparecer como un problema. De hecho, se trata de la misma aporía que si la definición de 'vestido' fuera «bronce redondo», en cuyo caso aquella palabra significaría este enunciado y, por tanto, lo preguntado sería cuál es la causa de que lo redondo y el bronce sean algo uno. Ahora bien, esto no parece que sea en absoluto un problema: ⟨son algo uno⟩ porque aquello es materia y esto es forma. Pues, en el caso de las cosas que se generan, ¿qué causa hay, excepto la productora, de que [30] lo que es en potencia sea en acto? No hay, desde luego, ninguna otra causa de que la esfera en potencia sea esfera en acto, sino que precisamente en eso consiste la esencia de la una y de la otra.[464]

Por lo demás, hay una materia inteligible y una materia sensible,[465] y en la definición siempre lo uno es materia y lo otro es acto, por [35] ejemplo, el círculo es una «figura plana». Pero aquellas cosas que no tienen materia, ni inteligible ni sensible, cada una de

ellas es inmediatamente algo que, ello mismo, *es uno* y también algo que, ello [1045b] mismo, *es*: el *esto*, la cantidad, la cualidad, y por eso en las definiciones no se incluye ni «que es» ni «que es uno»; y la esencia es inmediatamente algo uno y algo que es, y por eso ninguna de tales cosas tiene una causa distinta por la cual es algo uno y es algo que es, lo cual no quiere decir ni que estén comprendidas en «lo que *es*» y lo *«uno»* como géneros, ni que éstos existan separados de las cosas particulares.[466]

A causa de este problema, unos hablan de «participación», y luego no encuentran solución al problema de cuál es la causa de la participación y qué es participar; otros hablan de «coexistencia» [del alma], como Licofrón,[467] que dice que la ciencia es la coexistencia del saber con el alma; otros dicen que vivir es la «composición» o «ligadura» del alma con el cuerpo. Ahora bien, este mismo modo de hablar habría de aplicarse a todas las cosas. Y es que también «sanar» sería la «coexistencia» o «composición» o «ligadura» de un alma y de la salud, y que el bronce sea un triángulo sería la «composición» de bronce y triángulo, y ser blanco, la «composición» de superficie y blancura. La causa de su error consiste en que buscan, a la vez, algo que una la potencia y el acto, y que marque la diferencia entre ellos. Pero, como se ha dicho, la materia última[468] y la forma son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto, y, por consiguiente, buscar cuál es la causa de que algo sea uno es lo mismo que buscar la causa de algo que es uno. Y es que cada cosa es algo uno, y lo que está en potencia y lo que está en acto son, en cierto modo, uno, de modo que no hay otra causa, excepto la que hace moverse de la potencia al acto. Por el contrario, las cosas que no tienen materia, todas ellas son algo uno, ello mismo, en sentido absoluto.

---

[429] En este capítulo, como expresamente se señala en sus dos primeras líneas, se nos ofrece una recapitulación de las tesis fundamentales alcanzadas en el libro anterior. En la última parte (1042a24-final) se insiste en la pertinencia de considerar *entidad* a la materia, puesto que ésta es *sujeto* y condición de todo cambio, y el ser sujeto constituye un rasgo característico de la entidad.

[430] *Cf. supra*, VII, 2.

[431] *Cf. supra*, VII, 3, 1028b33-36.

[432] «Por la misma razón», es decir, porque las consideran como algo uno e idéntico por encima de la pluralidad de las cosas singulares.

[433] *Cf. supra*, VII, 4-6, 12 y 15.

[434] *Cf. supra*, VII, 10-11.

[435] *Cf. supra*, VII, 13 y 16, 1040b6-final.

[436] Referencia a los dos últimos libros, XIII y XIV, de la *Metafísica.*

[437] Respecto a las entidades *materiales*, es posible separar conceptualmente la forma de la materia, de modo que la definición incluya solamente las partes de la forma, prescindiendo de las partes materiales del compuesto. *Cf. supra*, VII, 11.

[438] De las formas («de las entidades entendidas como forma»), algunas poseen existencia subsistente al margen de toda materia. Hay, pues, entidades *inmateriales*, como el Nous o Entendimiento.

439 *Cf. Física*, V, 1, y *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 2, 317a17-31.

440 Tras haberse ocupado en el capítulo anterior de la *ousía* o entidad entendida como materia, en este capítulo pasa Aristóteles a la *ousía* como forma que es caracterizada, a su vez, como *acto*. I) En la primera parte del capítulo 1042b9-1043a4), al hilo de una crítica a Demócrito, Aristóteles señala que *son muchas las diferencias* por las cuales se determina el ser de aquellas realidades sensibles *que no son entidades naturales*. II) A continuación (1043a4-final), se señala que entre tales realidades sensibles que no son entidades naturales y las entidades naturales mismas existe *analogía estructural*: en uno y otro caso hay un elemento material, hay un *elemento formal que es acto* (las diferencias sensibles en un caso, la forma propiamente dicha en el otro) y hay, en fin, el compuesto de ambos elementos. De acuerdo con esta triple perspectiva conviene distinguir *tres modos de definición.*

441 *Cf. supra*, I, 4, 985b10-19.

442 En este párrafo aparecen tres tipos de realidades sensibles *que no son propiamente entidades naturales*, a las cuales viene refiriéndose Aristóteles: realidades *artificiales* (como el dintel y el umbral), *estados* de las sustancias naturales (como el hielo) y *partes* de seres naturales orgánicos (como el pie o la mano). *Cf.* Ross, 1948, II, 229.

443 «〈Las diferencias〉 lo son en mayor grado», es decir: conforme a la analogía establecida, las diferencias señaladas son equiparables al acto, a la forma, con más razón que el elemento material (afectado por ellas) y que el objeto mismo (compuesto).

444 Arquitas, pitagórico contemporáneo de Platón, de cuya teoría de la definición no sabemos más que lo que aquí dice Aristóteles. Sobre Arquitas, *cf.* Diels-Kranz, 47 (I, 421-39).

445 En este capítulo se añaden *matizaciones ulteriores acerca de la forma* en los compuestos materiales. I) Aristóteles comienza (1043a29-b4) llamando la atención sobre la circunstancia de que a veces nos referimos tanto al compuesto como a la forma con el mismo término. II) A continuación (1043b4-23) insiste en que la forma ni es un elemento material del compuesto ni se compone, a su vez, de elementos materiales, razón por la cual no se genera (componiéndose) ni se destruye (descomponiéndose). III) Por último, Aristóteles se refiere al tipo de unidad que corresponde a la forma, a los constitutivos en que se despliega su definición: no es una unidad de mera agregación de partes, sino la que corresponde a la actualización plena, al acto perfecto *(entelécheia).*

446 La unidad de los dos significados es la unidad que les presta su referencia a un mismo término que, en este caso, es *la vida sensitiva.* Sobre la unidad *pròs hén*, *cf. supra*, IV, 2, 1003a33 y sigs., y nota 142.

447 Alejandro, *op. cit.*, 551, 29-32, comenta: «Y dice que ‘esto tiene su importancia en relación con algún otro asunto’, es decir, *en los encuentros dialécticos* proporciona ventaja el saber si la palabra expresa o no el compuesto…».

448 *Cf. supra*, VII, 17, esp. 1041b11 y sigs.

449 *Supra*, VII, 8, y también *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 4.

450 La objeción de Antístenes contra la posibilidad de las definiciones es que éstas son complejas («enunciados largos»), mientras que la esencia es simple y, por tanto, no puede descomponerse en una definición. Si la esencia fuera compleja, su definición se compondría, a su vez, de elementos simples que ya no serían susceptibles de definición. De aquí precisamente arranca la solución aristotélica a la aporía: hay definición de las entidades compuestas, «pero no la hay de sus elementos primeros». Respecto de la articulación de los elementos o partes de la definición, Aristóteles señala que el género (en tanto que determinable) funciona a modo de materia, mientras que las diferencias (en tanto que determinantes) funcionan como forma respecto de aquél. *Cf. supra*, V, 28, 1024b8-9 y VII, 12, 1038a6-8.

451 Referencia a Pitagóricos y Platónicos. Del asunto se ocupará Aristóteles posteriormente, en XIII, 6-7.

452 «[…] tampoco lo admite la entidad en tanto que forma, sino, si acaso, la unida a la materia»: *oud’ hē katà tò eîdos ousía*, *all’ eíper*, *hē metà tês hýlēs.* La *ousía* en tanto que forma, la forma como tal, no admite «el más y el menos»: nada puede quitársele o añadírsele sin que deje de ser ella misma. Este no admitir grados es un rasgo propio de la *ousía*, según afirma y explica Aristóteles en *Categorías*, 3b33-4a9. No deja de resultar

sorprendente que Aristóteles admita aquí la posibilidad de que la forma admita el más y el menos «cuando se da unida a la materia». Las explicaciones al respecto que ofrece Alejandro, de una parte, y Aquino y Fonseca, de otra, resultan poco convincentes. Pienso que el sentido de la frase es el siguiente: *en el caso de que (eíper)* hubiera que hablar de «más y menos» en relación con la entidad, habría que hacerlo respecto de la entidad sensible, *bien entendido que tales cambios afectarían a las partes materiales del compuesto* y no a la forma en cuanto tal; a ésta sólo le serían atribuibles accidentalmente, es decir, *en tanto que* unida a la materia. (Siguiendo a L. Robin, Tricot, 1962, II, 467, nota 4, apunta hacia esta interpretación.)

Esta interpretación es perfectamente aceptable de acuerdo con el texto transmitido. Con todo, me permito conjeturar otra lectura, con *hêi* en lugar de *hē*: *all'eíper*, *hêi metà tēs hýlēs*, «si acaso, *en tanto que* unida a la materia» (es decir, *no en tanto que* forma, no por sí, sino accidentalmente).

453 Aristóteles pasa a ofrecer ulteriores precisiones acerca de las causas en el ámbito de las realidades materiales, concediendo una atención especial a la *materia.* Las observaciones fundamentales que se ofrecen son las siguientes: 1) en el caso de las *entidades generables y corruptibles* conviene distinguir su principio material *último* común (materia primera, cuatro elementos) y su *materia propia* (próxima); 2) *las entidades eternas* (astros y esferas celestes) solamente tienen la materia correspondiente al movimiento *local* (1044b6-8); 3) las realidades sensibles *que no son entidades* (accidentes, acontecimientos) no tienen materia: *la entidad* a la cual afectan *es su sustrato* (1044b8-10); 4) en general, y puesto que las causas son cuatro y no solamente la materia, conviene aducir, en cada caso, *todas las causas que nos sea posible establecer.*

454 «Del mismo elemento primero, o de los mismos elementos primeros.» La cláusula inicial se refiere a la materia primera, la segunda a los cuatro elementos (Alejandro, *op. cit.*, 556, 6-8).

455 En las generaciones naturales, la forma *(eîdos)* y el fin (*télos*, la plenitud a que se tiende) se identifican (*cf.* también *Acerca de la generación y la corrupción*, II, 335b6): la generación no tiene otra finalidad que la actualización misma de la forma específica. Se trata, seguramente, de la expresión más cabal de la *teleología inmanente* característica del pensamiento aristotélico. *Cf. supra*, V, 4, 1015a11 y nota 218.

456 Podemos distinguir dos partes en este capítulo. I) Aristóteles comienza señalando que no todas las realidades vienen a la existencia por un proceso de generación, y que solamente tienen materia las que vienen a la existencia mediante generación (1044b21-29). II) Posteriormente se refiere a la relación de la materia respecto de los contrarios, del positivo *(forma)* y del negativo *(privación)* (1044b29-final).

457 *Cf. supra*, VII, 15, 1039b26 y VIII, 3, 1043b15-16.

458 Alejandro, *op. cit.*, 559, 35-38, comenta: «Es decir, el cuerpo es materia de la salud en tanto que ésta es un estado y una forma, y es 〈materia〉 de la enfermedad en tanto que ésta es privación y corrupción contraria a la naturaleza. E igualmente, el agua es materia del vino en tanto que éste es forma, y del vinagre en tanto que éste es privación».

459 «Sino que *las corrupciones* son accidentales»: el proceso que va del vino al vinagre (en el ejemplo propuesto) puede considerarse como *corrupción*, es decir, como *degeneración* de aquél, y el vinagre como *privación* del vino, en cuanto que una forma «menos noble» (vinagre) sustituye a otra «más noble» (vino) (*cf.* Alejandro, *op. cit.*, 560, 4-15, y nota anterior; Fonseca, *op. cit.*, III, 491, *expl. ad loc.*). Pero tal generación del vinagre *no procede del vino en cuanto tal*, sino del agua (el vino deviene agua y ésta deviene vinagre); del vino sólo procede *accidentalmente*, en cuanto que proviene del agua, que es también materia del vino. De ahí que Aristóteles califique a la generación del vinagre como *corrupción accidental* (del vino, se entiende). *Cf.* también las explicaciones de Ross, 1948, II, 236-7, al pasaje.

460 La materia es aquí los cuatro elementos.

461 En este capítulo se retoma la cuestión, ya anteriormente suscitada (VII, 12 y VIII, 3), de *la unidad de la definición.* La definición es una, se dice desde el principio, porque *la cosa definida es una* (1045b13-14). A lo largo del capítulo: I) Aristóteles *critica al platonismo por su incapacidad para explicar la unidad*, incapacidad resultante de separar los géneros e Ideas, recurriendo después a la oscura noción de participación. II) Aristóteles, por su parte, propone la siguiente doctrina: *a*) la unidad de lo compuesto (entidades sensi bles, definiciones) ha de entenderse en términos de *materia y forma*, *potencia y acto* (en las definiciones el género es materia y potencia, la diferencia es forma y acto); *b*) aparte de *la naturaleza misma de estos coprincipios*, no hay, en el caso de las generaciones, otra causa de la unidad que la causa eficiente o productora; *c*) las cosas que carecen de materia

poseen unidad *inmediatamente.*

462 *Cf. supra*, VII, 12, y VIII, 3, 1044a2-6.

463 Referencia crítica al método platónico de división en busca de la definición. (*Cf.* las indicaciones de Tricot, 1962, II, 475, nota 1.)

464 «En eso consiste la esencia de la una y de la otra»: *tout' ên tò tí ên eînai hekatérōi.* Creemos que Aristóteles se refiere a la materia y a la forma: a aquélla le corresponde ser actualizada por la forma, y a ésta le corresponde la actualización de aquélla. (Así lo interpreta Fonseca, *op. cit.*, III, 505, *expl. ad loc.*, y, entre los contemporáneos, Bonitz, 1848-1849, 375, al cual siguen Ross, 1948, II, 238; Reale, 1993, II, 36, nota 6, etc. Por el contrario, Alejandro refiere el *hekatérōi* al hombre y a la esfera propuestos como ejemplos.)

465 «Materia inteligible»: se refiere al *género*, considerado por Aristóteles como materia en las definiciones (véase también: *supra*, V, 24, 1023b1-2, y 28, 1024b4. Para otro sentido de la expresión «materia inteligible», *cf. supra*, VII, 10, 1036a9, y nota 381).

466 En este párrafo se enuncian las principales tesis ontológicas de Aristóteles acerca de las nociones de *tò ón* («algo que es») y *tò hén* («uno»), y su relación con las categorías: *a*) tales nociones *no son géneros*, son trans-genéricas (transcendentales), siendo las categorías los géneros supremos de lo real; *b*) las categorías *carecen de materia*; carecen, en efecto, de género, puesto que ellas son los géneros supremos, lo cual significa que «algo que *es*» *(tò ón)* y «uno» *(tò hén)* se hallan divididos *inmediatamente (euthýs)* en la multiplicidad de las categorías, de modo que cada una de éstas es *inmediatamente (euthýs)* algo que es y algo uno; *c*) el carácter transgenérico de estas nociones no supone (contra cualquier intento de platonización) que se den separadas de las realidades singulares. *Cf. supra*, IV, 1-2. En 1004a5 aparece el término *euthýs* (inmediatamente) en un contexto paralelo a éste.

467 Sofista, discípulo de Gorgias, citado por Aristóteles en otros lugares. *Cf.* Diels-Kranz, 83 (II, 303-8).

468 «Como se ha dicho»: *cf. supra*, 1045a22-23. «La materia última y la forma son uno y lo mismo»: la materia «última» ha de entenderse, obviamente, no como la materia primera indeterminada, sino como la materia *próxima* y propia de cada entidad.

LIBRO NOVENO (Θ)

1

〈*Sentidos fundamentales del término ‘potencia’*〉[469]

Ya hemos hablado acerca de *lo que es* en sentido primero, y a lo cual [25] se remiten todas las otras categorías de lo que es: la entidad. En efecto, en virtud de la noción de entidad se dice que *son* las demás cosas, la cantidad, la cualidad, y las demás que se dicen de este modo, ya que [30] todas ellas incluyen la noción de entidad, como dijimos en las explicaciones precedentes.[470] Pero, puesto que «lo que es» se dice, de una parte, el *qué*,[471] o la cualidad, o la cantidad, y de otra parte, se dice según la potencia y la realización, según la ejecución, hagamos también algunas precisiones acerca de la potencia y la realización, comenzando por la potencia que se denomina tal en su sentido primero, si bien [35] ésta no es muy útil para lo que ahora pretendemos. Y es que la potencia [1046a] y el acto van más allá de sus significados relacionados exclusivamente con el movimiento. En todo caso, tras hablar de ella, aclararemos también sus otros significados al hilo de las matizaciones que hagamos acerca del acto.[472]

〈1〉 Ya hemos precisado en otro lugar[473] que «potencia» y «ser potente» [5] se dicen en muchos sentidos. De éstos, queden a un lado todos aquellos en que se habla de potencias por homonimia. (Algunas, en efecto, se denominan tales en virtud de cierta semejanza: así, hablamos en geometría de lo que no tiene potencia y de lo que tiene potencia, según estén o no en cierta relación.) Por el contrario, aquellas que se denominan tales relativamente a la misma especie, todas ellas son ciertos principios, y se dicen tales por relación a una primera: *el principio del cambio producido en otro*, *o* 〈*en ello mismo*, *pero*〉 *en tanto* [10] *que otro.* Está, en efecto, la potencia pasiva, la cual se da en el sujeto afectado, y es el principio del cambio pasivo por la acción de otro, o 〈de ello mismo, pero〉 en tanto que otro. Y está la disposición que hace a algo impasible 〈al cambio〉 para peor y a la destrucción por la acción de otro, o 〈de ello mismo, pero〉 en tanto que otro, por la acción de un [15] principio capaz de producir el cambio. En todas estas definiciones se incluye, desde luego, la noción de la potencia en sentido primero. Y éstas, a su vez, se denominan potencias, ya de hacer o padecer algo, ya de hacerlo adecuadamente, de modo que también en las nociones de estas últimas se incluyen, en algún modo, las nociones de las potencias anteriormente definidas.

Es, pues, evidente que las potencias de hacer y padecer son, en [20] cierto modo, una (en efecto, una cosa tiene potencia, bien porque ella misma puede padecer, bien porque otra cosa puede padecer por su acción); sin embargo, en cierto modo son diversas. Y es que la una está en el paciente (por tener un cierto principio, y porque la materia es un cierto principio, es por lo que el paciente padece, pacientes distintos [25] bajo la acción de agentes distintos: así, lo grasiento es combustible, y lo que cede en ciertas condiciones es comprimible, y de modo semejante en los demás casos), mientras que la otra está en el agente: así, el calor y el arte de construir están, el uno en lo que es

capaz de calentar y el otro en lo que es capaz de construir. Por eso, en la medida en que una cosa está dotada de unidad natural, no padece ella misma por la acción de sí misma, pues es una, no otra cosa distinta.

〈2〉 La impotencia, y lo impotente, es *la privación contraria a tal potencia*, de modo que toda potencia es contraria a una impotencia [30] para lo mismo y respecto de lo mismo. La privación, a su vez, se dice tal en muchos sentidos.[474] Así, lo que carece de algo, y si carece de algo que naturalmente le corresponde 〈tener〉, bien totalmente, bien cuando le correspondería tenerlo, y bien si carece de ello de un modo determinado, por ejemplo, totalmente, bien de la manera que sea. Y, en algunos casos, las cosas que son impedidas violentamente de tener algo que naturalmente les corresponde, decimos que están [35] privadas de ello.

2

〈*Potencias irracionales y potencias racionales*〉[475]

Puesto que algunos de tales principios se dan en las cosas inanimadas y otros se dan en los vivientes, y en el alma, y en la parte racional del alma, es evidente que algunas potencias serán irracionales, mientras [1046b] que otras serán racionales. Por eso todas las artes, es decir, las ciencias productivas, son potencias. Son, en efecto, principios del cambio que se da en otro o 〈en sí mismo, pero〉 en tanto que otro. Y todas las potencias racionales, ellas mismas, se extienden a ambos contrarios, [5] mientras que las irracionales son cada una de un contrario solamente, por ejemplo, lo caliente solamente puede calentar, mientras que la medicina puede producir la enfermedad y la salud.

La causa de ello es que la ciencia es conocimiento racional y, a su vez, el conocimiento racional da a conocer la cosa y su privación, si bien no de la misma manera, pues en cierto modo se ocupa de aquélla y de ésta, pero en cierto modo se ocupa, más bien, de la cosa misma. Por consiguiente, tales ciencias son necesariamente capaces de [10] ambos contrarios, si bien de uno de ellos por sí, y del otro no por sí. Y es que el conocimiento racional recae, por sí, sobre uno 〈de los contrarios〉, y en cierto modo, accidentalmente, sobre el otro: en efecto, da a conocer lo contrario de la cosa mediante negación y supresión, [15] puesto que la privación, en su sentido primordial, es el contrario,[476] y ella es la supresión del otro término. Y puesto que los contrarios no se dan juntos en la misma cosa,[477] y la ciencia es potencia en cuanto racional, y el alma posee un principio del movimiento, lo saludable produce salud solamente, y lo que puede calentar produce solamente calor, y solamente frío lo que puede enfriar, mientras [20] que el que sabe puede producir ambos contrarios. En efecto, el conocimiento racional abarca a ambos, aunque no del mismo modo, y reside en el alma, la cual tiene un principio del movimiento. Ésta, por consiguiente, a partir del mismo principio, pone en movimiento ambos contrarios, ya que los ha vinculado a lo mismo. Por ello, frente a las potencias irracionales, las potencias que actúan racionalmente producen los contrarios:

porque los abarcan a ambos con un único principio, el conocimiento racional.

Por otra parte, es también evidente que a la capacidad de hacer [25] algo bien le acompaña la mera capacidad de hacer o padecer, pero no siempre aquélla acompaña a ésta. Y es que, necesariamente, quien hace algo bien, lo hace; pero no necesariamente quien hace algo, lo hace, además, bien.

3

〈*La potencia es real*, *y realmente distinta del acto. Crítica de la tesis megárica*〉[478]

〈1〉 Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: [30] por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino sólo el que está construyendo, mientras construye. Y lo mismo en los demás casos. No es difícil ver los absurdos en que éstos caen. Pues, evidentemente, uno no será constructor si no construye (pues ser constructor es ser capaz de construir), y lo mismo en las demás artes. Pues bien, si es imposible tener tales artes si no se han aprendido y adquirido [35] alguna vez, y si es imposible no tenerlas si no se han perdido (sea por olvido, por alguna afección o por el paso del tiempo; no, desde luego, [1047a] porque se haya destruido aquello de que se ocupa 〈el arte〉, pues eso permanece siempre), ¿es que uno va a dejar de poseer el arte cuando cesa 〈de ejercerlo〉, pero va a ser capaz de edificar, otra vez, inmediatamente después? ¿Adquiriéndolo cómo? Y pasará igual con las cosas inanimadas. En efecto, nada habrá frío ni caliente ni dulce, ni nada [5] sensible, en general, a no ser que esté siendo sentido. Por consiguiente, vendrán a sostener la doctrina de Protágoras.[479] Y ningún viviente tendrá tampoco facultad sensitiva, a no ser que esté actualmente sintiendo. Así pues, si ciego es el que no tiene vista, pero por naturaleza le corresponde tenerla, y cuando le corresponde tenerla y estando aún vivo, los mismos individuos serán ciegos y sordos muchas veces al día. [10]

Además, si lo que está privado de potencia es incapaz, lo que no se ha generado será incapaz de generarse, y errará quien afirme que existe o existirá lo que es incapaz de generarse (esto, en efecto, significa ‘incapaz’). Estas teorías suprimen, por consiguiente, el movimiento [15] y la generación. Y es que el que está de pie estará siempre de pie, y el que está sentado, sentado, puesto que es imposible que se ponga de pie el que es incapaz de ponerse de pie.

〈2〉 Ahora bien, si no cabe afirmar cosas tales, es evidente que potencia y acto son distintos (aquellas doctrinas, sin embargo, identifican [20] potencia y acto, con lo que tratan de suprimir algo de no escasa importancia) y, por tanto, cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea. E igual en las demás categorías: que siendo capaz de andar, no ande, y que no esté andando, aun siendo capaz de caminar.

Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizarse [25] en ello el acto cuya potencia o capacidad se dice que posee,[480] quiero decir, por ejemplo, que si

alguien es capaz de sentarse y puede sentarse, no resultará ningún imposible si se sienta. E igualmente, si es capaz de ser movido o de mover, de estar firme o de poner firme, de ser o de generarse, o de no ser o no generarse.

[30] 〈3〉 La palabra 'acto', vinculada a la realización plena,[481] se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos. En efecto, parece que el acto es, fundamentalmente, el movimiento. Por eso la gente no atribuye el movimiento a las cosas que no son, aunque sí que les atribuye otros predicados, por ejemplo, de las cosas que no son se dirá que son pensables y deseables, pero no que [35] se mueven, y ello porque sin ser en acto, serían en acto. Desde luego, [1047b] de las cosas que no son, algunas son en potencia: no son, sin embargo, puesto que no están plenamente realizadas.

4

〈*Lo imposible y la imposibilidad*〉[482]

Si lo posible es lo dicho, en la medida en que se sigue,[483] es evidente que no podrá ser verdadera la afirmación de que algo es posible, pero no será jamás: en tal supuesto, en efecto, se nos escaparían las cosas que es [5] imposible que sean. Me refiero, por ejemplo, a alguien que no tenga la noción de «lo que es imposible que sea», a alguien que dijera que la diagonal puede conmensurarse, pero que no se conmensurará jamás, dado que nada impide que no se genere, ni sea, algo que puede ser o generarse. Ahora bien, de lo ya establecido se sigue necesariamente que no surgirá imposibilidad alguna si supusiéramos la existencia o [10] generación de algo que no existe, pero que puede existir. Y, sin embargo, en este caso sí que surge 〈la imposibilidad〉, puesto que la diagonal es imposible de conmensurar. Y es que «falso» e «imposible» no son lo mismo: es falso que tú estás sentado, pero no es imposible.

Juntamente con esto es evidente también lo siguiente:[484] si existiendo [15] A, necesariamente existe B, siendo posible que exista A, necesariamente es posible que exista B, ya que, si no es necesariamente posible, nada impide que sea imposible que exista. 〈1〉 Sea, pues, posible A. Desde luego, supuesto que A es posible, no surgirá imposibilidad ninguna si ponemos que existe A, en cuyo caso B existirá necesariamente. Y, sin embargo, era imposible. 〈2〉 Pongamos, entonces, que 〈B〉 es imposible: [20] pues bien, si es [necesariamente] imposible que exista B, también es imposible que exista A. Ahora bien, hemos comenzado estableciendo que 〈B〉 es imposible; luego, también 〈lo es〉 lo segundo. Por consiguiente, si A es posible, también B será posible, si su relación era tal que existiendo A, existe necesariamente B. Y si estando A y B relacionados de este modo, B no fuera talmente posible, tampoco la relación entre [25] A y B sería la que hemos establecido. Y si siendo posible A es necesariamente posible B, si existe A, también existirá necesariamente B. En efecto, que B es necesariamente posible si A es posible significa lo siguiente: que si A existe como, y cuando, era posible que existiera, B

[30] necesariamente existe también al mismo tiempo y del mismo modo.

5

〈*Tipos de potencias. Modos de actualización*〉[485]

De todas las potencias, unas son innatas, como los sentidos, otras se adquieren por hábito, como la de tocar la flauta, y otras se adquieren estudiando, como la propia de las artes. Pues bien, las que se adquieren por hábito y por razonamiento, para poseerlas es necesario haberse ejercitado previamente, pero esto no es necesario para las que no [35] son de esta clase, ni tampoco para las pasivas.

Por otra parte, puesto que lo potente o capaz es capaz de algo determinado, [1048a] en un momento determinado y de un modo determinado (y cuantas otras matizaciones entran necesariamente en la definición), y puesto que algunos agentes son capaces de mover de acuerdo con la razón y sus potencias son racionales, mientras que otros carecen de razón y sus potencias son irracionales —aquéllas se dan necesariamente en un viviente, pero éstas se dan en vivientes y no vivientes—, en el [5] caso de estas últimas potencias, cuando lo activo y lo pasivo se encuentran según su capacidad propia, necesariamente lo uno actúa y lo otro es actuado; en el caso de aquellas potencias, por el contrario, esto no ocurre necesariamente. Y es que todas las potencias irracionales producen, cada una de ellas, una sola cosa, mientras que las racionales producen ambos contrarios y, por tanto, producirían a la vez cosas contrarias, lo cual es imposible.[486] El dominio ha de corresponder, [10] pues, a otra cosa, y me refiero al deseo o la elección. En efecto, cuando el agente esté y se encuentre con lo pasivo conforme a su capacidad propia, realizará uno de los contrarios, aquel que desee dominantemente. De modo que todo agente capaz de actuar de acuerdo con la razón hará necesariamente, cuando lo desee, aquello para lo cual tiene capacidad, y en el modo en que la tiene. Y tiene tal capacidad cuando [15] lo pasivo está presente, y se halla en determinadas condiciones. De no ser así, no será capaz de actuar. (Y no es necesario en absoluto añadir la matización «si nada exterior lo impide», ya que tiene potencia en la medida en que es potencia de actuar, y ésta no es potencia de modo absoluto, sino bajo determinadas condiciones en que quedarán excluidos los impedimentos exteriores. Éstos, en efecto, los excluyen algunas de las condiciones presentes en la definición.) Por ello, aun [20] cuando quiera o desee hacer a la vez dos cosas, o las dos cosas contrarias, no podrá hacerlas. Y es que la potencia para ambos contrarios no la tiene de esta manera, ni es potencia para hacerlos a la vez. Actuará, más bien, según el modo en que es potencia para ellos.

6

〈*Noción y tipos de acto*〉[487]

Puesto que hemos hablado ya acerca de la potencia que se dice tal respecto del movimiento, apliquemos nuestro análisis al acto: qué es [25] el acto, y qué características posee. Al analizarlo, nos quedará claro, a un tiempo, lo capaz o posible: que no solamente denominamos capaz o posible a aquello que es, por naturaleza, apto para mover otra cosa, o para ser movido por otra cosa, ya simplemente ya en algún aspecto, sino que también usamos tal denominación en otro sentido, con vistas a cuya investigación hemos tratado también acerca de aquéllos.[488]

[30] 〈1〉 Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, 〈decimos que está〉 en acto. [35] Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, *basta con captar la analogía en su conjunto*: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está [1048b] dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto [5] separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro.

No todas las cosas se dice que están en acto del mismo modo, sino de modo análogo: como esto se da en esto otro, o en relación con esto otro, así se da aquello en aquello otro, o en relación con aquello otro. En efecto, unas son acto como el movimiento en relación con la potencia, otras cosas lo son, a su vez, como la entidad en relación con cierto tipo de materia.

[10] Por otra parte, el infinito, el vacío, y cuantas cosas hay de este tipo, se dice que están en potencia o en acto de otro modo que muchas de las cosas que son, por ejemplo, que el que ve, el que anda y lo que se ve. De estos últimos, incluso la enunciación absoluta puede ser verdadera a veces (de algo se dice que «se ve», bien porque está siendo visto, bien porque puede ser visto). El infinito, por el contrario, no está en potencia en el sentido de que vaya a ser capaz ulteriormente de existencia [15] actual separada, sino en el conocimiento. En efecto, el que la división no llegue a término comporta que tal acto exista potencialmente y no, al contrario, que exista separado.[489]

〈2〉 Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye [20] el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez,[490] y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento, ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin). En ésta, por el contrario, se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo 〈cuando ya ha visto〉, y medita 〈cuando ya ha meditado〉, y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose [25] feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es éste

el caso, sino que se vive y se ha vivido. Pues bien, *de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros*, *actos*.[491] Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Éstos son movimientos y, ciertamente, imperfectos. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se [30] ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas, y también lo son mover y haber movido. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento.

A partir de estas y otras consideraciones semejantes quédanos aclarado qué es y qué características tiene lo que es en acto. [35]

7

〈*Cuándo algo es potencialmente algo*〉[492]

Hemos de definir cuándo cada cosa está en potencia y cuándo no, puesto que no está 〈en potencia〉 en cualquier momento. Por ejemplo, ¿la tierra es, acaso, en potencia hombre? ¿O no, sino más bien cuando ya [1049a] se ha convertido en esperma, y posiblemente ni siquiera entonces aún? Así como tampoco todo puede ser sanado por la medicina, o por el azar, sino que hay algo que puede ser sanado, y esto es lo sano en potencia.

〈1〉 La marca definitoria de lo que se realiza plenamente por la acción [5] del pensamiento a partir de lo que es en potencia, es la siguiente: si se produce cuando es deseado 〈por el agente〉, si no hay impedimento alguno exterior; en el caso de lo que es sanado, por su parte, si no hay impedimento alguno interno a ello mismo. También una casa es en potencia de la misma manera. En efecto, algo es en potencia una casa si no hay impedimento alguno interno a ello mismo, es decir, a la [10] materia de su producción, ni hay que añadir, quitar o cambiar nada de ello. Y lo mismo en el caso de las demás cosas cuyo principio de producción está fuera de ellas. Por el contrario, en el caso de aquellas cosas cuyo principio de generación está en aquello mismo que se genera, estarán en potencia si, de no haber impedimento alguno exterior, llegan a ser por sí mismas. Por ejemplo, el esperma no es aún [15] en potencia hombre (puesto que tiene que depositarse en otro y transformarse), pero una vez que ha llegado a ser tal, por el principio que le es propio, entonces ya lo es en potencia. En su estado previo necesita, sin embargo, de otro principio, al igual que la tierra no es en potencia aún una estatua (en efecto, será bronce una vez que haya cambiado).

〈2〉 Aquello de lo cual decimos, no que es tal cosa, sino *de tal cosa*[493] (por ejemplo, no decimos de un cofre que es madera, sino *de* madera, [20] ni decimos de la madera que es tierra, sino *de* tierra, y si con la tierra ocurre, a su vez, lo mismo, no diremos que es tal otra cosa, sino *de* tal otra cosa), parece que la «tal cosa» es siempre, absolutamente hablando, lo último en potencia. Así, el arca no es de tierra, ni tierra, sino

de madera: ésta es, en efecto, arca en potencia y es, ella misma, la materia del arca: la madera en general, del arca en general; esta madera concreta, de ésta en concreto.

〈3〉 Y si existe algo primero que ya no se dice, por otra cosa, que es [25] *de* tal cosa, eso será la materia primera: así, si la tierra es de aire, y el aire no es fuego, sino *de* fuego, el fuego será la materia primera que no es ya una realidad particular determinada. En efecto, el sujeto de predicaciones y el sustrato son diferentes según sean o no sean una realidad determinada. Así, el sujeto de las afecciones es un hombre, [30] alma y cuerpo, y la afección es «músico» y «blanco» (y cuando la música ha sido adquirida, no se dice de aquel que es música, sino músico, no se dice del hombre que es blancura, sino blanco, ni que es paseo o movimiento, sino que está paseándose o moviéndose, algo así como ocurría con la expresión «de tal cosa». En todos los casos como éste el sujeto último es una entidad. Por el contrario, en los casos que no son así, sino que lo que se predica es una forma específica, es decir, algo determinado, el sujeto último es la materia, la entidad entendida [35] como materia. Y con razón ocurre que la expresión «de tal cosa» se dice según la materia y según las afecciones[494] puesto que la una y las [1049b] otras son indefinidas.

Así pues, queda dicho cuándo algo es en potencia y cuándo no.

8

〈*Anterioridad del acto respecto de la potencia*〉[495]

Puesto que ya hemos definido en cuántos sentidos se dice «anterior»,[496] es evidente que el acto es anterior a la potencia, quiero decir, no solamente a la potencia que ha sido definida como principio capaz de [5] producir el cambio en otro, o 〈en ello mismo, pero〉 en tanto que otro, sino, en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo. Y, ciertamente, la naturaleza pertenece al mismo género que la potencia: es, en efecto, un principio capaz de producir el movimiento, pero no en otro, sino en lo mismo en tanto [10] que lo mismo. Pues bien, el acto es anterior a toda potencia de este tipo en cuanto a la noción y en cuanto a la entidad. En cuanto al tiempo, por lo demás, lo es en cierto sentido, y en cierto sentido, no.

〈I〉 Que ciertamente es anterior *en cuanto a la noción*, es evidente. En efecto, lo potente o capaz en sentido primario es potente o capaz porque le es posible actuar: así, digo que es constructor el que puede [15] construir, y capaz de ver el que puede ver, y visible lo que puede ser visto. Y el mismo razonamiento vale en los demás casos, de modo que la noción 〈de acto〉 necesariamente precede 〈a la de potencia〉, y el conocimiento 〈de aquél〉 precede al conocimiento 〈de ésta〉.[497]

〈II〉 *En cuanto al tiempo* es anterior en el sentido siguiente: lo actual es anterior tratándose de lo mismo en cuanto a la especie, pero no numéricamente.[498] Quiero decir esto: que respecto de este individuo humano que ya es en acto, respecto del trigo y

respecto de alguien [20] que está actualmente viendo, son, en cuanto al tiempo, anteriores la materia, la semilla y el que es capaz de ver, y estos últimos son en potencia, pero no en acto, hombre, trigo y alguien que ve. Sin embargo, anteriores a éstos en cuanto al tiempo hay otras cosas que son en acto, por las cuales son generados éstos. Y es que lo que es en acto se genera [25] siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto, por ejemplo, un hombre por la acción de un hombre, un músico por la acción de un músico, habiendo siempre algo que produce el inicio del movimiento. Y lo que produce el movimiento está ya en acto. En las exposiciones relativas a la entidad quedó dicho, por lo demás, que todo lo que llega a ser, llega a ser algo, a partir de algo y por la acción de algo, y que esto último es de la misma especie que aquello.[499] Por lo cual es manifiestamente imposible que alguien sea constructor sin haber [30] construido nada, o citarista sin haber tocado en absoluto la cítara. Y es que el que está aprendiendo a tocar la cítara aprende a tocar la cítara tocándola, y lo mismo en los demás casos. De donde ha surgido el argumento sofístico de que, careciendo del saber correspondiente, se ejecuta aquello sobre lo cual recae tal saber: el que está aprendiéndolo [35] carece, efectivamente, de él. Pero puesto que ya ha llegado a ser algo de lo que está llegando a ser y, en general, algo ya se ha movido de lo que está moviéndose (esto está aclarado en los libros sobre el movimiento),[500] también seguramente el que está aprendiendo poseerá [1050a] necesariamente el saber correspondiente. Pero es que, además, con esta argumentación se patentiza que el acto es, también en este sentido, anterior a la potencia en cuanto a la generación y al tiempo.

〈III〉 Pero lo es también *en cuanto a la entidad.* 〈1〉 En primer lugar,[501] porque las cosas que son posteriores en cuanto a la generación son anteriores en cuanto a la forma específica, es decir, en cuanto a la entidad [5] (así, el adulto es anterior al niño, y el hombre al esperma: pues lo uno posee ya la forma específica y lo otro, no), y porque todo lo que se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin (*aquello para lo cual* es, efectivamente principio, y el *aquello para lo cual* de la generación es el fin), y el acto es fin, y la potencia se considera tal en función de él: desde luego, los animales no ven para tener vista, sino [10] que tienen vista para ver, y de igual modo, se posee el arte de construir para construir, y la capacidad de teorizar para teorizar, pero no se teoriza para tener la capacidad de teorizar, a no ser los que están ejercitándose: y es que éstos no teorizan, a no ser de este modo, o bien, porque no necesitan en absoluto teorizar.[502]

Además, la materia es en potencia en cuanto que puede alcanzar la [15] forma específica, y una vez que está en acto, está ya en la forma específica. Y lo mismo en los demás casos, incluso en aquellos cuyo fin es un movimiento, y de ahí que la naturaleza se comporte como los que enseñan: éstos consideran que han alcanzado el fin cuando han exhibido al alumno actuando. De no ser así, el alumno sería como el Hermes de [20] Pausón:[503] como éste, no quedaría claro si el saber está dentro o fuera de él. La actuación es, en efecto, el fin, y el acto es la actuación, y por ello la palabra ‘acto’ se relaciona con ‘actuación’, y tiende a la plena realización.[504] Y puesto que en el caso de algunas potencias el resultado [25] final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la

vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que en algunos casos se produce algo distinto (así, por la acción del arte de construir se produce una casa, aparte de la acción misma de construir), no es menos cierto que el acto es fin en el primer caso, y más fin que la potencia en el segundo caso. Y es que la acción de construir se da en lo que se está construyendo, y se produce y tiene [30] lugar a una con la casa. Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio, el acto de tales potencias se realiza en lo que es producido (por ejemplo, el acto de construir en lo que está siendo construido, y el acto de tejer en lo que está siendo tejido; y del mismo modo en los demás casos: en general, el movimiento se realiza en lo movido). [35] Por el contrario, cuando no hay obra alguna aparte de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos (así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el [1050b] alma —y por tanto, la felicidad, puesto que es cierta clase de vida—). Conque es evidente que la entidad, es decir, la forma específica, es acto. Y de acuerdo con este razonamiento es evidente que, en cuanto a [5] la entidad, el acto es anterior a la potencia y, como decíamos,[505] siempre un acto antecede a otro en el tiempo, hasta llegar al acto de aquello que originaria y necesariamente produce el movimiento.[506]

〈2〉 Pero es anterior en un sentido más fundamental. Y es que las cosas eternas son, en cuanto a la entidad, anteriores a las cosas corruptibles, y nada que es en potencia es eterno. La razón es ésta: que toda potencia lo es, conjuntamente, de ambos términos de la contradicción. Pues, de una parte, aquello que no tiene potencia de existir no existirá en ningún sujeto y, de otra parte, todo aquello que tiene potencia [10] puede no actualizarse. Luego lo que tiene potencia de ser es posible que sea y que no sea. Por tanto, la misma cosa es posible que sea y que no sea. Y lo que es capaz de no ser cabe que no sea. A su vez, lo que tiene la posibilidad de no ser es corruptible, ya en sentido absoluto, ya en aquel aspecto en que se dice que puede no ser, en cuanto al lugar, en cuanto a la cantidad o en cuanto a la cualidad. Lo corruptible en sentido [15] absoluto es lo corruptible en cuanto a la entidad. Por tanto, 〈*a*〉 ninguna de las cosas que son incorruptibles en sentido absoluto está en potencia en sentido absoluto. (Nada impide que lo estén en algún aspecto, por ejemplo, en cuanto a la cualidad o al lugar.) Luego todas ellas están en acto. 〈*b*〉 Tampoco está en potencia ninguna de las cosas que son necesariamente. (Ciertamente, éstas son las realidades primeras; y, desde luego, si ellas no existieran no existiría nada.) 〈*c*〉 Y tampoco el movimiento, si es que hay alguno que es eterno. Y si hay [20] algo eternamente movido, no es algo movido conforme a potencia, excepto en tanto que se mueve de un lugar a otro (nada impide que se dé una materia propia de este tipo de movimiento). Por eso el sol, los astros y el firmamento entero están eternamente en actividad, y no es de temer que se detengan en algún momento, como temen los filósofos de la naturaleza. Ni tampoco se fatigan haciendo esto: y es que su movimiento no es relativo a la potencia de ambos términos de la contradicción, como el de las cosas corruptibles, de modo que la continuación [25] de su movimiento les resultara fatigosa. Pues la causa de esto es la entidad que es materia y potencia, y no acto. También las cosas sometidas a cambio —como la tierra y el fuego—

imitan a las cosas incorruptibles. Ellas también, en efecto, se hallan eternamente en actividad, pues tienen el movimiento por sí mismas y en sí mismas. Las [30] restantes potencias, de acuerdo con las precisiones que hemos hecho, son todas ellas de ambos términos de la contradicción. En efecto, lo que tiene potencia para mover de cierto modo puede también mover no de ese modo, como es el caso de las potencias racionales todas. Las potencias irracionales mismas, a su vez, lo son de ambos términos de la contradicción, según se den o no se den.

[35] Así pues, si existen naturalezas o entidades tales como los dialécticos dicen que son las Ideas, habrá algo que sabe más que el Saber Mismo, y algo que está en movimiento más que el Movimiento Mismo. [1051a] Pues los citados en primer lugar son actos mayormente, mientras los segundos son potencias de tales actos.[507]

Que el acto es, ciertamente, anterior a la potencia y a todo principio de cambio, es evidente.

9

⟨*Cuándo el acto es mejor que la potencia. La actualización de los teoremas geométricos*⟩[508]

Que el acto de una potencia valiosa es mejor y más estimable que [5] ella, es evidente por cuanto sigue. En el caso de las cosas que se dicen según la potencia, cada una, ella misma, es capaz de los contrarios, por ejemplo, lo que se dice que es capaz de estar sano es, ello mismo, también y al mismo tiempo, capaz de estar enfermo. Es la misma, en efecto, la potencia de estar sano y de estar enfermo, de estar quieto y de moverse, de edificar y de demoler, de ser edificado y de derrumbarse. [10] La capacidad para los contrarios se da a la vez, si bien es imposible que los contrarios se den a la vez, es decir, que se den a la vez los actos correspondientes (por ejemplo, estar sano y estar enfermo) y, por tanto, necesariamente uno de ellos es el bueno, mientras que la potencia es o buena y mala por igual, o ni lo uno ni lo otro. Así pues, el acto es mejor. A su vez, y tratándose de males, el fin y el acto [15] es necesariamente peor que la potencia, ya que la misma es capaz de ambos contrarios. Es, pues, evidente que el mal no existe fuera de las cosas ya que, por su naturaleza, el mal sigue a la potencia.[509] Por tanto, en las cosas que existen desde el principio y en las eternas no hay mal alguno, ni error ni corrupción (pues también la corrupción [20] es un mal).

Por otra parte, también los teoremas geométricos se descubren al realizarse en acto. Los encuentran, en efecto, al realizar las divisiones correspondientes. Y si las divisiones estuvieran ya realizadas, ⟨los teoremas⟩ serían obvios, pero están contenidos solamente en potencia. ¿Por qué los ángulos del triángulo equivalen a dos rectos? Porque los ángulos alrededor de un punto son iguales a dos rectos. Y, ciertamente, si se traza la paralela a uno de los lados, para quien [25] lo contemple será inmediatamente evidente. Y ¿por qué un ángulo inscrito en un semicírculo es recto en todos los casos? Porque si se

trazan tres líneas iguales, la base compuesta por dos de ellas y la recta trazada desde el centro, resultará obvio para quien lo contemple, si conoce el teorema anterior.[510] Conque es evidente que los teoremas, que están potencialmente, se descubren al ser llevados al acto. Y la causa es que su actualización es el pensamiento y, por tanto, del acto [30] proviene la potencia,[511] y por eso se conoce construyendo (puesto que cada acto singular es posterior desde el punto de vista de la generación).

10

〈*La verdad y el error*〉[512]

Puesto que «lo que es» y «lo que *no es*» se dicen, en un sentido según las figuras de la predicación, en otro sentido según la potencia o el [35] acto de éstas, o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental,[513] lo cual tiene lugar en las [1051b] cosas según estén unidas o separadas, de modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, [5] y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad? En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo.

〈1〉 Ahora bien, si ciertas cosas están siempre unidas y no pueden [10] separarse, mientras que otras están siempre separadas y no pueden darse unidas, y en fin, otras pueden darse de estos dos modos contrarios, «ser» consiste en darse unido y en ser uno, mientras que «no ser» consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad. Y respecto de las cosas que tienen esta 〈doble〉 posibilidad, la misma opinión y el mismo enunciado viene a ser verdadero y falso, es decir, puede a veces decir la verdad y a veces, una falsedad. Por el contrario, respecto de las cosas [15] que no pueden ser de otro modo que como son, 〈el mismo enunciado〉 no viene a ser a veces verdadero y a veces falso, sino que por siempre es verdadero y falso lo mismo.

〈2〉 Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición,[514] ¿qué es «ser» y «no ser», y la verdad y la falsedad? Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no sea [20] cuando esté separado, como es «la madera blanca» o «la diagonal inconmensurable». Y tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser. Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues enunciar y afirmar no son lo mismo),[515] mientras que ignorarla consiste en no captarla (ya que no cabe el error acerca del *qué-es*, a no [25] ser accidentalmente;[516] y lo mismo acerca de las entidades carentes de composición: no es posible, ciertamente, el error acerca de ellas; y todas ellas son en

acto, no en potencia, ya que, de no ser así, se generarían y destruirían, pero *lo que es mismo*[517] ni se genera ni se destruye, pues tendría que generarse a partir de otra cosa. Así pues, respecto de [30] las cosas que son *una esencia*, y que son actos, no es posible errar, sino captarlas o no. No obstante, acerca de ellas nos preguntamos por el *qué es*, si son tales o no).

En cuanto al ser en el sentido de «ser verdadero» y al no ser en el sentido de «ser falso», en un caso es verdadero si está unido, y en el otro [35] caso es falso si no está unido. Y en el primer caso, si es, es así, y si no [1052a] es así, no es. Y la verdad consiste en captarlos. Y no cabe falsedad ni error, sino ignorancia, pero no como la ceguera: la ceguera, en efecto, sería como si uno careciera completamente de la facultad intelectiva.

〈3〉 Es también evidente que acerca de las cosas inmóviles no es [5] posible el error respecto del tiempo, si se consideran como inmóviles. Por ejemplo, si se juzga que el triángulo no cambia, no se podrá juzgar que, en cierto momento, sus ángulos valen dos rectos y, en cierto momento, no (pues, en tal caso, cambiaría), pero sí 〈se podrá juzgar〉 que algo tiene cierta propiedad y algo, no: por ejemplo, que ningún número par es primo, o bien que algunos[518] lo son y otros no. Por lo demás, tratándose de un número en particular, ni siquiera esto [10] es posible. Pues ya no se podrá pensar que alguno lo es y alguno no, sino que su juicio será verdadero o falso, ya que la cosa es siempre del mismo modo.

---

469 Este libro noveno de la *Metafisica* está, todo él, dedicado al estudio de la potencia y el acto. (En nuestra versión distinguimos los términos *entelécheia* y *enérgeia*, ambos opuestos a *dýnamis* (potencia), traduciendo el primero como «actualización plena», o bien, «realización plena», y reservando para el segundo las palabras «acto» y «actividad».)

En el capítulo primero, Aristóteles expone los distintos sentidos de los términos *dýnamis* (potencia, capacidad) y *adynamía* (impotencia, incapacidad). A la explicación de las acepciones de estos términos está también dedicado el cap. 12 del libro V, al cual remitimos globalmente. (Sobre la fórmula, recurrente en el texto, «o 〈ello mismo, pero〉 *en tanto que otro*», *cf. supra*, V, 12, nota 251.)

470 Aristóteles remite a su estudio acerca de la *entidad (ousía)*. La referencia es, específicamente, a los libros precedentes, VII y VIII. Sobre la *ousía* como aquello que es primordialmente, *cf. supra*, VII, 1; además, V, 2, 1033a33-b10. Sobre la pluralidad de sentidos de 'ser' y de 'lo que *es*' *(tò ón)*, además V, 7 y VI, 2, 1026a33-b1.

471 *Tò tí*: «el *qué*», es decir, el qué-es, la esencia, la entidad. Ésta es la lectura de los manuscritos, que seguimos en vez de la enmienda de Ross, que escribe: *tò tì.*

472 «Tras hablar de ella (*sc*. de la potencia relativa al movimiento)»: caps. 1-5; «al hilo de las precisiones que hagamos acerca del acto»: el estudio del acto se llevará a cabo en los caps. 6-10.

473 *Cf. supra*, V, 12.

474 Sobre las diversas acepciones de 'privación' *(stérēsis)*, *cf. supra*, V, 22, y nota 275.

475 Tres son las ideas básicas propuestas en este capítulo: 1) hay potencias *irracionales* (que actúan sin conocimiento), y las hay *racionales* (que actúan con conocimiento); 2) las irracionales solamente pueden producir un efecto determinado, nunca su contrario, mientras que las racionales *pueden producir efectos*

contrarios; 3) esta capacidad de producir efectos contrarios *proviene del conocimiento*, ya que la ciencia conoce conjuntamente su objeto y la negación del mismo.

476 «La privación, en su acepción primordial, es el contrario». La oposición «vidente/invidente» puede considerarse de dos maneras: *a*) en cuanto *negación determinada*, es decir, en cuanto que la falta de visión afecta a un sujeto a quien corresponde naturalmente poseerla, y *b*) en cuanto *negación indeterminada*, es decir, sin tomar en consideración la naturaleza del sujeto (así cabe decir que las piedras carecen de visión). Solamente en el primer caso hay *contrariedad*; en el segundo caso hay pura negación y, por tanto, mera *contradicción*. Y al primer caso corresponde «el sentido primordial» del término 'privación'. (Así, básicamente, Alejandro, *op. cit.*, 569, 31-34. Para una interpretación diferente, *cf.* Bonitz, 1848-1849, 383.)

477 «Y puesto que los contrarios no se dan juntos en la misma cosa.» Ésta es la razón de que las potencias irracionales sólo puedan producir un efecto, y no el contrario: un agente natural no puede producir calor y frío porque no puede, él mismo, ser caliente y frío a la vez. Otro es el caso de las potencias racionales: ciertamente, no se puede, a la vez, conocer X *y estar privado del conocimiento de X*, pero sí que se puede, a la vez, conocer X *y la privación de X.*

478 Aristóteles ⟨1⟩ comienza *señalando los absurdos que acarrea la tesis megárica* que no distingue la potencia del acto, cuando establece que solamente tiene potencia o capacidad de actuar el que actúa y mientras actúa (1046b29-1047a17). A continuación, ⟨2⟩ afirma que solamente pueden evitarse tales absurdos *admitiendo la realidad de la potencia y su distinción respecto del acto* (1047a17-29). Por último, ⟨3⟩ ofrece algunas indicaciones acerca del uso del término *enérgeia* (acto, actividad) (1047a29-final).

Traducimos la palabra *dýnamis* como «potencia» y como «capacidad»; la palabra *dynatón* como «capaz» y como «posible», y su opuesto, *adýnaton*, como «incapaz» y como «imposible». (Al respecto, *cf. supra*, V, 12, nota 250.)

479 Sobre la tesis «actualista» de Protágoras respecto de la sensación, *cf. supra*, IV, 5-6.

480 «Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia se dice que posee»: *ésti dè dynatòn toûto hôi eàn hypárchēi hē enérgeia hoû légetai échein tēn dýnamin, oudèn éstai adýnaton.* Dos observaciones: *a*) dado el *realismo* aristotélico, lo *dynatón* que aquí se explica es, a la vez, lo lógicamente posible y lo *realmente* posible, es decir, lo capaz, y por eso utilizamos ambas palabras; *b*) como observa Ross, 1948, II, 245, no se trata tanto de una definición de *dynatón* (que resultaría circular), cuanto de especificar un criterio, el de la ausencia de implicaciones o consecuencias imposibles.

481 «La palabra 'acto', vinculada a la realización plena…»: *hē enérgeia toúnoma*, *hē pròs tēn entelécheian syntitheménē*, etc. Obviamente, Aristóteles no se refiere a conexión etimológica alguna entre *enérgeia* y *entelécheia*, sino a la conexión con que él mismo las usa, hasta el punto de llegar a utilizarlas como sinónimos, indistintamente, a veces. A continuación señala que, si bien en el uso común *enérgeia* se asocia al movimiento (en cuanto que expresa *actividad*), sin embargo, «se ha extendido también a otras cosas»: en efecto, Aristóteles la aplica a operaciones inmanentes, a cualidades y, en fin, *a la forma* esencial, específica, que es concebida como «acto» respecto de la materia. (*Cf. supra*, 1, 1046a1-2; además y muy especialmente, *infra*, cap. 6.)

482 Este capítulo está estrechamente relacionado con el anterior. En el anterior se rechazaba la opinión (de los megáricos) según la cual nada es posible, excepto lo que se actualiza; en éste *se rechaza la tesis opuesta según la cual todo es posible*, *incluso lo que nunca se actualizará.* Aristóteles I) comienza, pues, reivindicando la noción de *imposibilidad* (1047b3-14), II) para reivindicar a continuación (1047b14-final) la noción de *lo necesariamente posible.* Para lo uno y lo otro se basa en la noción de *dynatón* ofrecida en el capítulo anterior (1047a24-26).

483 *Ei dé esti tò eirēménon tò dynatòn hêi akolouthêi…*: «si lo posible es lo dicho, *en la medida en que se sigue*, etc.». El texto es controvertido, y algunos han supuesto una laguna en él. Alejandro, al que sigue Bonitz, 1848-1849, 389, parece sugerir que el sujeto implícito de *akolouthêi* es *hē enérgeia*, o algo equivalente: «en cuanto que puede generarse, y se sigue su actualización, etc.» (574, 12). Por lo demás, seguramente baste con considerar *tò dynatón* como sujeto para obtener el sentido que propone Alejandro. (*Cf.* Tricot, 1962, II, 493, nota 2.) Ross, 1948, II, 247, por su parte, propone leer *ē* (que aparece en *J*) en lugar de *hêi (EA*[b]*).*

484 Aunque no formulada de modo tan complejo, la argumentación que sigue a continuación se

encuentra también en *Analíticos primeros*, I, 14, 34a5-12.

485 En este capítulo, I) *tras distinguir brevemente las potencias innatas de las adquiridas* (1047b31-35), II) Aristóteles retorna a la distinción, ya establecida en el capítulo segundo, entre potencias racionales e irracionales: dadas las condiciones adecuadas, *aquéllas actúan necesariamente*, mientras que *éstas actúan mediante el deseo y la elección* de uno de los contrarios (1047b35-final).

486 Si, una vez puestas todas las condiciones del caso, las potencias racionales actuaran *de modo inmediato*, producirían ambos contrarios, puesto que son potencias de ambos. Ha de mediar, pues, la elección *de uno* de los contrarios.

487 Aristóteles pasa a estudiar la noción de acto. I) Puesto que se trata de una noción primitiva y *trans-genérica* (trascendental), no cabe definirla en sentido estricto, y por ello Aristóteles insiste, en la primera parte del capítulo, en su *carácter analógico* (1048a30-b17). II) En el párrafo final se establece *una importante distinción entre «movimientos» (kinḗseis)* y *«acciones» (práxeis).* Aquéllos no son, en sí mismos, un fin, mientras que éstas son, ellas mismas, el fin *(télos)*; por eso aquéllos se terminan una vez alcanzado el fin, mientras que éstas pueden continuar en su actualización (1048b17-35). (Este último párrafo, que presenta varios y claros síntomas de corrupción, no aparece en todos los manuscritos. Jaeger lo considera añadido por el propio Aristóteles.)

488 *Cf. supra*, 3, 1047a30-31 y nota 481 *ad loc.*

489 Sobre el infinito y el vacío, *cf. Física*, respectivamente, III, 4-8 y IV, 6-9.

490 «Como, por ejemplo, del adelgazar lo es (*sc. es fin*) la delgadez»: *hoîon toû ischnaínein hē ischnasía [autó].* Así es el texto transmitido. Ross enmienda: *hoîon tò ischnaínein ē ischnaisía [autó].* El *autó* es usualmente atetizado, con razón, a partir de Christ. Su presencia se explica por un fenómeno de anadiplosis.

491 A pesar de que el término 'acto' *(enérgeia)* se vincula usual y primordialmente al movimiento (*cf. supra*, 3, 1047a30), Aristóteles propone aplicarlo exclusivamente a las acciones, a los actos inmanentes en que coinciden fin y actualización.

492 En este capítulo, I) Aristóteles comienza especificando qué es lo que está en potencia, *qué es aquello que se actualiza* 1) en las producciones artificiales y 2) en las generaciones naturales (1048b37-1049a18). A continuación, II) señala que el producto final, *la cosa actualizada*, *recibe su denominación a partir del elemento material/potencial descrito* (1049a18-27). Y puesto que tal elemento potencial es sujeto, III) concluye *distinguiendo dos tipos de sujeto*: *la materia indeterminada* que es sujeto de las formas específicas, sustanciales, y *las entidades determinadas esencialmente* (el hombre, etc.) que son sujetos de determinaciones accidentales (1049a27-final).

493 *Ou tóde all'ekeíninon… ou xýlon allà xýlinon*: «no que es tal cosa, sino *de* tal cosa… no madera, sino *de* madera». Sobre esta indicación aristotélica, *cf. supra*, VII, 7, 1033a5-23. Sobre nuestro modo de traducir estas expresiones, *cf.* la nota 362 *ad loc.*

494 *Tò ekeíninon légesthai katà tēn hýlēn kaì tà páthē*: «la expresión *de tal cosa* se dice según la materia y según las afecciones». El punto es el siguiente: al igual que no se dice de la estatua que es bronce, sino *de bronce*, es decir, *broncínea* (no se olvide que nuestra expresión «de X» traduce un adjetivo), tampoco se dice de un hombre que sabe música que es música, sino *músico.* En ambos casos se utilizan formas gramaticales paralelas (adjetivos derivados del sustantivo correspondiente), y con razón, según Aristóteles, ya que tanto la materia como las afecciones accidentales son *indeterminadas.*

495 Lo expuesto en este capítulo constituye una *tesis clave* en la doctrina aristotélica de la potencia y el acto: *la prioridad del acto sobre la potencia.* Aristóteles muestra que, y cómo, el acto es anterior a la potencia I) desde el punto de vista de *la noción (lógōi)* (1049b12-17), II) desde el punto de vista del *tiempo (chrónōi)* (1049b17-1050a3), y III) desde el punto de vista del ser, de *la entidad (ousíai)* (1050a3-final).

496 *Cf. supra*, V, 11.

497 Es decir, ninguna potencia puede ser conocida o definida *sin recurrir a la noción del acto o actividad* de que es potencia.

498 «Pero no numéricamente»: entiéndase, *no tratándose del mismo individuo.*

499 *Cf. supra*, VII, 7-8.

500 Se refiere a la *Física*, VI, 6, 236b32 y sigs. Aristóteles ha señalado que, en el caso de los individuos, las potencias preceden temporalmente a los actos. Sin embargo, el caso de las potencias *que se adquieren mediante ejercicio* sugiere, añade Aristóteles, que la actividad, el acto, es anterior, en cierto modo, a la posesión de la potencia (siempre que, por supuesto, se comparen actos tentativos e imperfectos con potencias perfectas y plenamente adquiridas).

501 Este primer argumento en favor de la prioridad del acto desde el punto de vista del ser, de la entidad, se basa fundamentalmente en *la prioridad del fin*, mostrando que la forma *(eîdos)* es acto, y el acto es fin *(télos)*.

502 «O porque no necesitan en absoluto teorizar.» Esta frase (cuya dificultad llevó a Diels a suprimirla, considerándola una glosa) ha dado lugar a múltiples conjeturas e interpretaciones (*cf.* Ross, 1948, II, 262-263). Creo que el sentido es el siguiente: los que se ejercitan en la especulación, como aprendices, no teorizan propiamente hablando, a no ser de este modo (es decir, como ejercicio); y si en algún caso lo hacen, *es que no necesitan teorizar para aprender* (tal sería el caso, por ejemplo, de una teorización matemática sencilla). (En esta línea, Fonseca, *op. cit.*, III, 656, *expl. ad loc.*)

503 Referencia incierta a una estatua (o a una pintura, tal vez: Pausón es conocido como pintor) en que la figura representada, por algún juego de perspectiva, parecía, bien sobresalir de un bloque (o del fondo), bien estar encerrada en él.

504 *Diò kaì toúnoma enérgeia légetai katà tò érgon kaì synteínei pròs tēn entelécheian*: «por ello la palabra 'acto' se relaciona con 'actuación', y tiende a la plena realización» (1050a22-23). Aristóteles subraya la conexión entre las palabras *enérgeia* y *érgon*, conexión que tratamos de mantener traduciéndolas, respectivamente, como *acto* y *actuación*: *érgon* es la obra, pero a menudo también es el ejercicio o actuación misma, cuando ésta es inmanente y no produce obra alguna distinta de ella misma (*cf. supra*, 6, 1048b18-35). A su vez, el acto o actualidad *(enérgeia)* tiende a la plenitud o perfección (*entelécheia*, que traducimos siempre como «realización», «plena realización» o «plena actualización»). Sobre *enérgeia/entelécheia*, *cf. supra*, 3, 1047a30 y nota 481 *ad loc.*

505 *Supra*, 1049b23-29.

506 Esta retrotracción siempre hacia el acto y, en último término, hacia una realidad actual primera que *mueve eternamente*, sin estar ella misma en movimiento, introduce el segundo argumento, que se propone a continuación, en favor de la prioridad del acto desde el punto de vista de la entidad, del ser *(ousíai)*: las entidades eternas, incorruptibles y *actuales*, son anteriores a las perecederas y *afectadas de potencialidad.* Sobre las implicaciones teológicas de esta línea de pensamiento, *cf. infra*, XII, especialmente los caps. 6 y 7.

507 La crítica fundamental de Aristóteles a las Formas platónicas es que no son actos, no son la ejecución de actividad alguna: ni el Caballo en sí relincha, ni el Saber en sí sabe, ni el Movimiento en sí se mueve.

508 Este capítulo carece de unidad interna, y en él se ocupa Aristóteles de dos cuestiones que nada tienen que ver entre sí. I) En la primera parte se establece que la potencia, al ser capaz de recibir ambos contrarios (salud/enfermedad), *no es ni buena ni mala* y, por tanto, el acto bueno (salud) es *mejor* que ella y el acto malo (enfermedad) es *peor* que ella (1051a3-21). II) En la segunda parte se refiere Aristóteles a la actualización de los teoremas y verdades geométricas, actualización que *tiene lugar en el pensamiento del geómetra* (1051a21-final). (Esta última parte encajaría mejor, sin duda, en el capítulo anterior, en la discusión de la prioridad del acto respecto de la potencia.)

509 «El mal sigue 〈o es posterior a〉 la potencia» (se entiende, en cuanto ésta lo es de los contrarios). De este principio deduce Aristóteles *a*) que no hay mal fuera de las cosas aquejadas de potencialidad, y *b*) que en los seres originarios y eternos no hay mal. Esto *comporta el rechazo de cualquier dualismo de los principios*, tanto pitagórico como platónico.

510 Los dos teoremas a que se refiere Aristóteles están en los *Elementos* de Euclides, I, 32 y III, 31, respectivamente. Para una exposición y discusión del pasaje, *cf.* Ross, 1948, II, 268-271.

511 *Hōst'ex energeías hē dýnamis*: «y, por tanto, del acto proviene la potencia». Esta expresión ha causado múltiples perplejidades y conjeturas. Creemos que la frase, elíptica, ha de entenderse así: «y, por tanto, del acto proviene *el conocimiento de* la potencia». Las posibilidades geométricas *solamente se conocen como tales* cuando se actualizan en la demostración, aunque la posibilidad misma sea, en cada caso, anterior a la

demostración que de ella se hace, como se recuerda en la última línea del capítulo.

512 Aristóteles pasa a ocuparse de la verdad *y* de la falsedad o error. Tras recordar brevemente los diversos sentidos de 'ser' y 'lo que *es' (on)*, ⟨1⟩ se ocupa, en primer lugar, de la verdad y falsedad relativas a *las realidades compuestas* (1051b9-17), para, a continuación, ⟨2⟩ analizar su sentido respecto de *los términos y realidades simples* (1051b17-1052a4). Por último, ⟨3⟩ se hace referencia al caso de *las realidades inmóviles* (1052a4-final).

513 *Tò dé kyriṓtata òn alēthès ē pseûdos*: «y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental». Cabría también traducir: «y además, *lo que es en el sentido más fundamental*, verdadero o falso». Entendida de este modo, la afirmación resulta ciertamente extraña ya que Aristóteles, de una parte, considera que el sentido primero y fundamental de 'ser' y 'lo que es' *(ón*, *eînai)* es el correspondiente a la entidad, a la primera categoría (*cf. supra*, VII, 1, 1028a14, 30-31), o bien a las categorías en general (*cf. supra*, VI, 4, 1027b31), y de otra parte, entiende que el *ser* en el sentido de «ser verdadero» es dependiente y derivado, en cuanto que tiene su lugar en el pensamiento y no en la realidad (*cf. supra*, VI, 4). De acuerdo con este tipo de consideraciones, Ross *suprime* las palabras *kyriṓtata òn* (en ello le siguen, entre otros, Reale y Tricot). Si no las suprimimos (y no veo razón definitiva para hacerlo), y las traducimos del modo que propongo, tendremos aquí una clara afirmación de la verdad «ontológica» como fundamento de la verdad lógica, es decir, de la verdad del conocimiento y del discurso.

514 «Respecto de las cosas carentes de composición»: con esta expresión se refiere Aristóteles, en primer lugar, a los términos que integran las proposiciones, y a continuación, a las realidades simples, a las formas (*cf. infra*, 1051b26: «y lo mismo acerca de las entidades carentes de composición»).

515 En la afirmación *(katáphasis)* se atribuye un predicado a un sujeto, mientras que la mera enunciación *(phásis)* no comporta atribución ni, por tanto, composición.

516 La tesis de Aristóteles (*cf. Acerca del alma*, III, 6, 430b26-30) es que los términos (que, en cuanto tales, son simples) y las entidades simples *o se captan o no se captan*, pero no cabe falsedad o error, *«a no ser accidentalmente»*, añade. No está claro en qué sentido puede producirse el error «accidentalmente». Tres son, básicamente, las explicaciones que se han ofrecido: *a*) la de Alejandro, *op. cit.*, 600, 16-17, que comenta: «es posible errar accidentalmente, *si se quiere llamar "error" al no captar*» (a esta interpretación se adhiere Bonitz, 1848-1849, 411); *b*) la de Aquino, *op. cit.*, 1908, según el cual cabe el error de *aplicar incorrectamente* la noción o definición a algo a lo cual no corresponde (también Fonseca, *op. cit.*, III, 668 *expl. ad loc.*, y, actualmente, Tricot, 1962, II, 524, nota 4; *c*) la de Ross, que vincula esta afirmación a la de la línea 1051b32 («no obstante, nos preguntamos acerca de ellas por el *qué-es*»), y que comenta: «Así, aunque no cabe el error respecto del término considerado como término simple, cabe el error acerca de él incidentalmente, a saber, en vista de que no es solamente un elemento del complejo de la definición, sino que él mismo es *también un complejo de género y diferencia*».

517 «Lo que es mismo»: *tò òn autó.* Con esta fórmula se refiere *a la forma*, que no se genera ni destruye: *cf. supra*, VII, 8, 1033b17.

518 El número dos.

LIBRO DÉCIMO (I)

1

〈*Sentidos de «uno» y «unidad». La unidad como medida*〉[519]

〈1〉 Que «uno» se dice en muchos sentidos ya quedó dicho con anterioridad [15] en las distinciones *Acerca de cuántos significados* 〈*poseen algunos términos*〉.[520] Ahora bien, aun diciéndose en más sentidos, en resumen son cuatro los modos en que se dice que las cosas son algo uno primariamente, y por sí, y no accidentalmente.

Se dice que es uno lo continuo en general y, sobre todo, si lo es por naturaleza y no por estar en contacto o atado. (Y de las cosas continuas [20] es una en mayor grado y prioritariamente aquella cuyo movimiento es más indivisible y más simple.)

Además, es uno, y lo es en mayor grado, lo que constituye un todo[521] y tiene cierta estructura y forma, especialmente si es tal por naturaleza y no a la fuerza, como las cosas pegadas, clavadas o atadas, sino que tiene en sí mismo la causa de su ser continuo. Y es tal en [25] cuanto que su movimiento es uno e indivisible en el lugar y en el tiempo, de modo que si hay algo que por naturaleza tiene el principio del movimiento, 〈el principio〉 primero del 〈movimiento〉 primero —me refiero al movimiento circular respecto del de traslación—,[522] es evidente que ese algo es la primera magnitud que es una.

Ciertas cosas son uno de este modo: en tanto que son algo continuo o un todo. Otras cosas, por su parte, son uno si su definición es una, y [30] son tales si su intelección es una, y si ésta es indivisible. Y ésta, a su vez, es indivisible si es intelección de algo indivisible, ya específicamente ya numéricamente. Numéricamente es indivisible el individuo, y específicamente, lo que es indivisible para el conocimiento y para la ciencia, de modo que «uno» en sentido primario será aquello que es causa de la unidad de las entidades.[523] Así pues, uno se dice en todos [35] estos sentidos: lo continuo por naturaleza, el todo, el individuo y el universal, y cada uno de ellos es uno en cuanto que es indivisible, bien en su movimiento, bien en su intelección y definición.

[1052b] 〈2〉 Ha de tenerse en cuenta que no es lo mismo tratar de qué cosas decimos que son unas, y tratar de en qué consiste ser-uno y cuál es su definición. Ciertamente, 'uno' se dice en todos esos sentidos, y una será [5] cualquier cosa a la que convenga alguno de estos modos. Pero aquello en que consiste ser-uno se identificará, a veces, con alguna de estas cosas y, a veces, con algo distinto que se halla más próximo a la palabra, si bien aquéllas se hallan próximas a la función 〈correspondiente〉.[524] Ocurre lo mismo que si hubiera que disertar acerca de «elemento» y «causa» estableciendo, de una parte, distinciones sobre las cosas y ofreciendo, de otra parte, una definición del significado de la palabra. Ciertamente, el fuego es elemento en cierto modo (también lo es por [10] sí, seguramente, lo indeterminado, o cualquier otra cosa de este tipo), pero en cierto modo no lo es: en efecto, ser-fuego y ser-elemento no es lo mismo, pero el fuego es elemento en cuanto que es cierta cosa y naturaleza, y tal denominación significa que en él concurre la característica de ser constitutivo intrínseco de algo.

Y así es también en el caso de «causa», de «uno» y de las demás palabras [15] de este tipo. Y de ahí que «ser uno» es: ser indivisible, siendo en sí mismo una realidad determinada y, en particular, separable local, específica o mentalmente; o también, ser un todo e indivisible; pero, más que nada, ser medida primera de cada género y especialmente de la cantidad. En efecto, de este último se pasó a los demás significados de «uno».

〈3〉 Medida es, pues, aquello mediante lo cual se conoce la cantidad. [20] Y la cantidad, en tanto que cantidad, se conoce o mediante lo uno o mediante el número. Ahora bien, todo número se conoce mediante lo uno, luego toda cantidad, en tanto que cantidad, se conoce mediante lo uno, y aquello mediante lo cual se conocen primeramente las cantidades es la unidad misma. Y por eso la unidad es principio del número en tanto que número. Y a partir de aquí se denomina también medida, en los demás casos, aquello mediante lo cual se conoce primeramente cada cosa, y la medida de cada cosa es unidad de longitud, [25] de anchura, de profundidad, de peso, de velocidad (pues el peso y la velocidad son algo común a los contrarios. Ambos, en efecto, tienen dos significados: así, «tiene peso» lo que tiene un peso cualquiera y lo que tiene un peso excesivo, y «tiene velocidad» lo que tiene un movimiento cualquiera y lo que tiene un movimiento excesivo. Pues también lo lento tiene alguna velocidad, y lo liviano algún peso). [30]

Medida y principio es, en todas estas cosas, algo uno e indivisible, pues también en las líneas se utiliza la de un pie como algo indivisible, ya que se pretende que en todos los casos la medida sea algo uno e indivisible, y es tal lo que es simple, ya sea según la cantidad, ya según la cualidad. Y la medida exacta es aquello a lo que no se puede [35] añadir ni quitar nada. Por eso la del número es la más exacta, pues se [1053a] establece como tal la mónada absolutamente indivisible. En el resto de los casos, a su vez, se imita a ésta. Y es que si se quita o añade algo a un estadio o a un talento y, en cada caso, a algo más grande, pasará más desapercibido que si se le hace a algo más pequeño. Por consiguiente, toda la gente toma como medida —de líquidos y de áridos, de peso y de magnitud— aquello a que, últimamente, no se puede ya 〈quitar o añadir algo〉 sin que sea sensiblemente percibido. Y se piensa [5] que se conoce la cantidad cuando se conoce a través de esta medida. Y el movimiento se mide también con el movimiento más simple y más rápido (pues éste comporta un tiempo mínimo). Y por eso tal [10] unidad es principio y medida en astronomía (establecen, en efecto, que el movimiento uniforme y más rápido es el del firmamento, por referencia al cual juzgan los demás), y en música lo es la diesi por ser el intervalo más pequeño, y en la palabra, la letra. Y todas estas cosas son algo uno, no en cuanto que lo uno es común, sino en el modo que hemos dicho.

Por otra parte, no siempre la medida es numéricamente una, sino [15] que a veces es más de una: así, las diesis son dos —que no se perciben con el oído, pero se dan en las proporciones numéricas—, y más de una son las voces con las que medimos, y con dos se miden la diagonal y el lado, y las magnitudes todas.

Así pues, lo uno es medida de todas las cosas en cuanto que conocemos [20] los elementos de que se compone la entidad dividiéndola según la cantidad o según la forma.

Y por eso la unidad es indivisible, porque en todas las cosas lo primero es indivisible. Pero no todo es igualmente indivisible, por ejemplo, un pie y una mónada, sino que ésta lo es absolutamente, mientras que a aquél le corresponde 〈dividirse〉 en partes que resultan ya indivisibles para la percepción sensible, como ya se ha dicho. Pues, seguramente, todo lo que es continuo es divisible.

Por lo demás, la medida es siempre homogénea. En efecto, la medida [25] de las magnitudes es magnitud y, en particular, la de la longitud es longitud, la de la anchura es anchura, la de la voz es voz, la del peso es peso, la de las mónadas, mónada: así ha de entenderse, y no que de los números sea medida un número, a pesar de que debería ser así si se tratara de un caso igual; pero no ha de considerarse igual, sino que sería como si se considerara que la medida de las mónadas es un conjunto [30] de mónadas, y no la mónada. Ahora bien, el número es un agregado de mónadas.[525]

Y también decimos que la ciencia y la sensación son medida de las cosas por la misma razón, porque con ellas conocemos algo, si bien más que medir, son medidas.[526] Pero nos sucede como si, al medirnos otra persona, conociéramos cuál es nuestra altura porque aplica la [35] vara de un codo sobre tantas partes nuestras. Por su parte, Protágoras dice que «el hombre es medida de todas las cosas», refiriéndose a éste en cuanto sabe o percibe: y se refiere a éstos porque poseen el uno [1053b] sensación y el otro ciencia, las cuales solemos decir que son medida de las cosas que caen bajo ellas. Conque parece que dicen algo, aunque no dicen nada de extraordinario.

Así pues, si lo definimos atendiendo al significado de la palabra, es evidente que el «ser uno» consiste, sobre todo, en ser cierta medida, y principalmente de la cantidad y, en segundo lugar, de la cualidad. [5] Y aquello será tal si es indivisible en cuanto a la cantidad, y esto, si es indivisible en cuanto a la cualidad. Y por eso lo uno es indivisible, o absolutamente o en tanto que es uno.

2

〈*«Uno» no es, en sí, una entidad, sino un predicado»*〉[527]

Debemos investigar, desde el punto de vista de la entidad y de la naturaleza, qué tipo de realidad posee 〈lo Uno〉, de acuerdo con el tratamiento [10] que hicimos en la *Discusión de las aporías*:[528] qué es la unidad y cómo ha de entenderse; si lo uno, en sí, es cierta entidad, como dijeron los Pitagóricos primero y Platón después, o si más bien hay alguna naturaleza que le sirve de sujeto, y cómo conviene explicarlo para mayor claridad, y más bien según el proceder de los filósofos de la naturaleza. Alguno de éstos, en efecto, afirma que lo uno es Amistad, [15] otro que aire, otro que lo Indeterminado. Pues bien, si —como se dijo en los tratados acerca de la entidad[529] y acerca de lo que es— ningún universal puede ser entidad, si considerado en sí mismo no puede ser entidad a modo de unidad separada de la pluralidad (ya que es algo [20] común), es evidente que tampoco

puede serlo lo «uno»: en efecto, «algo que *es*» y «uno» son los predicados más universales. Por consiguiente, ni los géneros son naturalezas y entidades separadas de las demás cosas, ni «uno» puede ser un género, por las mismas causas por las cuales tampoco puede serlo «lo que *es*» y la entidad.[530]

Por lo demás, necesariamente ocurre lo mismo en todos los casos. [25] «Lo que es» y «uno» poseen el mismo número de significaciones. Por consiguiente, puesto que, en el caso de las cualidades, *lo uno es algo*, es decir, alguna naturaleza, y lo mismo también en el caso de las cantidades, es evidente que, además y para todos los casos,[531] ha de investigarse qué es «lo uno» —así como también qué es «lo que *es*»—, puesto que no basta con decir que su naturaleza consiste en ser eso mismo.[532] Más bien, en los colores lo uno es un color, por ejemplo, lo blanco, y los demás parecen generarse sucesivamente a partir de [30] él y del negro, y el negro es privación del blanco, como lo es también de la luz la oscuridad (ésta es, en efecto, privación de luz), de modo que si las cosas que son fueran colores, las cosas que son constituirían un cierto número, pero ¿de qué?: evidentemente, de colores, y «lo uno» sería *algo que es uno*, por ejemplo, lo blanco. Y pasaría igual si [35] las cosas que son fueran melodías: serían un cierto número de diesis, sin duda, pero su entidad no consistiría en ser un número, y «lo uno» sería *algo que es uno*, cuya entidad no consistiría en ser uno, sino diesi. [1054a] E igualmente, en el caso de los sonidos, las cosas que son constituirían un cierto número de letras, y «lo uno» sería una letra vocal. Y si ⟨las cosas⟩ fueran figuras formadas por líneas rectas, constituirían un número de figuras, y «lo uno» sería el triángulo. Y el mismo razonamiento vale también para los demás géneros. Por consiguiente, si en [5] el caso de las afecciones, y de las cualidades, y de las cantidades, y de los movimientos, si constituyen cierto número y hay algo uno en todos ellos, puesto que el número se compondría de ciertas cosas y «lo uno» sería *algo que es uno*, pero su entidad no consistiría en ser esto mismo, necesariamente ha de ocurrir de igual manera en el caso de las entidades. Lo mismo ocurre, en efecto, en todas las categorías.

Es, pues, evidente que en cada género lo uno es cierta naturaleza, y [10] que el uno no es la entidad de ninguna de ellas, sino que, así como en el caso de los colores ha de buscarse lo uno, como tal, en cierto color que es uno, así también lo uno, como tal, en el caso de la entidad, ha de buscarse en cierta entidad que es una. Que en cierto sentido «uno» y «algo que es» significan lo mismo[533] se muestra con evidencia en el hecho de que «uno» acompaña por igual a todas las categorías y no está ⟨con exclusividad⟩ en ninguna de ellas (por ejemplo, no está en la [15] de *qué-es*, ni en la de cualidad, sino que su situación es la misma que la de «lo que es»), y en el hecho de que la expresión ‘un hombre’ no añade nada a la expresión ‘hombre’ (al igual que ‘ser’ tampoco añade nada a ⟨ser⟩ ‘tal cosa’, o ‘de tal cantidad’ o ‘de tal cualidad’), y en el hecho de que «ser-uno» es «ser algo individual».

3

⟨Sobre las nociones de lo mismo y lo diverso, lo semejante y lo desemejante, y lo diferente⟩[534]

«Uno» y «muchos» se oponen de varios modos. Según uno de ellos, lo [20] uno y lo plural se oponen como lo indivisible y lo divisible. En efecto, se dice que lo divisible o dividido es una pluralidad, mientras que se dice que es uno lo indivisible o no dividido. Y puesto que los tipos de oposición son cuatro,[535] y uno de los términos opuestos se dice según privación, serán contrarios, y no como los contradictorios, ni como [25] los denominados relativos. En efecto, «uno» se dice y se clarifica a partir de su contrario, «in-divisible» a partir de «divisible», porque con la sensación se percibe mejor lo múltiple, mejor lo divisible que lo indivisible. En la definición, por tanto, la pluralidad es anterior a lo que es indivisible por medio de la sensación.

[30] Como expusimos gráficamente en la *División de los contrarios*, a lo Uno pertenecen lo Mismo, lo Semejante y lo Igual, mientras que lo Diverso, lo Desemejante y lo Desigual pertenecen a la Pluralidad.[536]

Por otra parte, puesto que lo «mismo» tiene muchas significaciones, en un sentido decimos, a veces, de algo que es *lo mismo* según el número;[537] otras veces, sin embargo, cuando la cosa es una en cuanto [35] a la definición y en cuanto al número, por ejemplo, tú eres uno contigo mismo en cuanto a la especie y en cuanto a la materia; además, cuando la definición de la entidad primera es una, por ejemplo, dos líneas rectas [1054b] iguales son *la misma* línea, y también los cuadriláteros de lados y ángulos iguales, aunque sean varios. Y es que en estos casos la igualdad se entiende como unidad.

«Semejantes» son aquellas cosas que, aun no siendo lo mismo en sentido absoluto, y sin dejar de ser diferentes en su entidad compuesta, [5] son lo mismo en cuanto a su forma: así, un cuadrilátero mayor es semejante a otro más pequeño, y son semejantes las líneas rectas desiguales: son, ciertamente, semejantes, pero no la misma línea en sentido absoluto. Y también aquellas cosas que, teniendo la misma forma y admitiendo el más y el menos, no son ni más ni menos la una que la otra. Y aquellas cosas que tienen una afección que es una y la [10] misma específicamente, por ejemplo, la blancura, aunque la tengan en mayor o menor grado, también se dice que son semejantes, porque la especie de sus afecciones es una. Y aquellas, en fin, que tienen los mismos rasgos en mayor número que los diversos, ya sean esenciales, ya pertenezcan a la experiencia común: así, el estaño se parece a la plata ⟨en tanto que blanco⟩, y el oro al fuego, a su vez, en tanto que amarillo y rojo.

Por consiguiente, es evidente que también «diverso» y «desemejante» [15] se dicen en muchos sentidos. En un sentido, «otro» se opone a «lo mismo», y por eso toda cosa, respecto de toda cosa, o es la misma o es otra; en otro sentido, cuando la materia y la forma no son una: por eso tú eres diverso de tu vecino; en un tercer sentido, en fin, tal como ⟨se usa el término ‘diverso’⟩ en matemáticas. Por eso se dice, ciertamente, que toda cosa es la misma o diversa respecto de toda cosa, y esto vale para todas las cosas que se dice que son algo uno, y algo que es. Desde luego, «diverso» no es la negación de

«lo mismo», y por eso no se predica de las cosas que no son (mientras que «no lo mismo» sí que se predica [20] de ellas), pero sí ⟨se predica⟩ de todas las cosas que son.[538] En efecto, cualquier cosa que es, y que es algo uno, es una o no una ⟨respecto de cualquier cosa⟩.

«Lo mismo» y «diverso» se oponen, por tanto, de este modo. Ahora bien, *la diferencia y la diversidad son cosas distintas*.[539] En efecto, no es necesario que lo que es diverso sea diverso por algo en particular, ya que toda cosa, si es algo que es, o es diversa o es la misma. Por el [25] contrario, lo diferente es diferente de algo en algo en particular y, por tanto, es necesario que haya algo, lo mismo, en lo cual difieren. Y esto es o el mismo género o la misma especie. Y es que todo lo que difiere, difiere en cuanto al género o en cuanto a la especie: en cuanto al género difieren aquellas cosas que no tienen materia común ni se generan las unas a partir de las otras, por ejemplo, las cosas que pertenecen a categorías diversas; en cuanto a la especie difieren aquellas cuyo género [30] es el mismo (se llama género aquello cuyo nombre se aplica a dos cosas que difieren en cuanto a la entidad).

Los contrarios, por su parte, son diferentes, y la contrariedad es un tipo de diferencia. Que esta suposición es correcta es evidente por inducción. En efecto, todos ellos se ve que son también diferentes, y no meramente diversos, sino que unos son diversos en cuanto al género, mientras [35] que otros pertenecen a la misma columna de la predicación y, por tanto, pertenecen al mismo género, y son lo mismo en cuanto al género. [1055a]

En otro lugar[540] se ha distinguido ya qué cosas son las mismas o diversas en cuanto al género.

4

⟨*La oposición de contrariedad*⟩[541]

Puesto que las cosas que son diferentes pueden diferir más y menos, hay también una diferencia máxima, y a ésta la llamo contrariedad. [5] Que es la *diferencia máxima* es evidente por inducción. En efecto, las cosas que difieren en cuanto al género no pasan las unas a las otras, sino que están más alejadas entre sí y no son combinables. Por el contrario, en las que difieren en cuanto a la especie la generación se produce a partir de los contrarios como términos extremos; ahora bien, la distancia entre los extremos es máxima, luego también la que hay entre [10] los contrarios. Por otra parte, lo máximo en cada género es completo. Máximo, desde luego, es lo que no puede ser sobrepasado, y completo es aquello fuera de lo cual no cabe encontrar nada. En efecto, la diferencia completa tiene en sí la plenitud final[542] (al igual que las demás cosas se llaman completas por tener la plenitud final), y nada queda fuera de la plenitud final, ya que ésta es el extremo de todo y todo lo [15] abarca, y por eso nada queda fuera de la plenitud final, y

lo completo no necesita tampoco de nada. De todo esto se deduce con evidencia que la contrariedad es *diferencia completa.* Ahora bien, puesto que los contrarios se dicen tales en muchos sentidos, les corresponderá ser completos en la medida en que son contrarios.

Siendo esto así, es evidente que una cosa no puede tener más de un [20] contrario (pues tampoco puede haber algo más extremo que el extremo, ni más de dos extremos de una única distancia); y en general, si la contrariedad es diferencia y la diferencia se da entre dos términos, también la diferencia completa se dará entre dos términos.

Las restantes definiciones de los contrarios[543] son también necesariamente verdaderas. En efecto, la diferencia completa difiere en [25] grado sumo (desde luego, no es posible encontrar 〈ninguna diferencia que quede〉 fuera 〈de ella en el caso〉 de las cosas que difieren en género y en especie; y ya se ha demostrado que no hay diferencia por relación a las cosas que están fuera del género, y que de ellas ésta es la máxima),[544] y que contrarias son las cosas que, dentro del mismo género, difieren en grado sumo (en efecto, la diferencia completa es la diferencia máxima entre ellas), y las cosas que, dándose en el mismo sujeto receptor, difieren en grado sumo (pues los contrarios tienen la misma [30] materia), y las que, cayendo bajo la misma potencia, difieren en grado sumo (puesto que es una sola la ciencia que se ocupa de un único género). En todos estos casos, la diferencia completa es la máxima.

A su vez, la contrariedad primera es posesión y privación, pero no cualquier privación (pues 'privación' tiene muchos sentidos), sino la que es completa. Y las demás cosas se dicen contrarias por estos [35] contrarios, unas porque los tienen, otras porque los producen o son capaces de producirlos, otras por ser adquisiciones o pérdidas de éstos o de otros contrarios.

Y si la contradicción, y la privación, y la contrariedad, y los términos relativos son modos de oposición, y el primero de ellos es la [1055b] contradicción, y si en la contradicción no hay término intermedio, mientras que sí puede haberlo entre los contrarios, es evidente que contradicción y contrariedad no son lo mismo. La privación, por su parte, es un tipo de contradicción.[545] Pues lo que no puede tener algo en absoluto, y lo que no lo tiene correspondiéndole naturalmente tenerlo, [5] están privados, respectivamente, de un modo absoluto y de un modo determinado (y esto lo decimos también en muchos sentidos, como expusimos en otro lugar):[546] por consiguiente, la privación es un tipo de contradicción, incapacidad determinada o tomada conjuntamente con su sujeto receptor. Por eso en la contradicción no hay término medio, mientras que sí que lo hay en algún tipo de privación: [10] y es que toda cosa es igual o no-igual, pero no toda cosa es igual o desigual, sino que, si acaso, sólo lo es el sujeto receptor de la igualdad.

Por otra parte, si las generaciones en la materia se producen a partir de los contrarios, y se generan bien a partir de la forma, es decir, de la posesión de la forma, bien a partir de cierta privación de la forma y de la estructura, es evidente que toda contrariedad será privación, pero [15] seguramente no toda privación será contrariedad (y la causa de ello estriba en que lo que está privado de algo puede estar privado de

muchas maneras), puesto que los contrarios son los términos extremos a partir de los cuales se producen los cambios. Esto resulta evidente por inducción. En efecto, toda contrariedad comporta la privación de uno de los contrarios, si bien no de la misma manera en todos los casos. Pues la [20] desigualdad es privación de igualdad, la desemejanza de semejanza, y la maldad de virtud, pero hay diferencias, como se ha dicho. En un caso hay privación simplemente si se está 〈privado〉 en un momento determinado o en una parte determinada —por ejemplo, en cierta edad o en el órgano principal—, o totalmente. Por eso, en el caso de algunas privaciones hay término intermedio, y así, un hombre puede ser ni bueno ni malo, pero en el caso de otras no lo hay, y así, un número es o par [25] o impar. Además, algunas 〈privaciones〉 tienen un sujeto determinado, pero otras no. Conque es evidente que siempre uno de los contrarios se dice por privación: y basta con que sea así en el caso de los contrarios primeros, de los géneros de la contrariedad, como la unidad y la pluralidad, ya que los demás se reducen a ellos.

5

〈*Cómo se opone igual a mayor y menor*〉[547]

[30] Puesto que cada cosa tiene sólo un contrario, cabría plantear el problema de cómo se oponen «uno» y «muchos», y cómo se opone lo «igual» a lo «mayor» y lo «menor». En efecto, si preguntamos siempre en forma disyuntiva, por ejemplo, «¿es blanco *o* negro?», y «¿es blanco *o* no blanco?» (pero no decimos «¿es hombre *o* blanco?», a no ser que se suponga 〈una oposición disyuntiva〉, preguntando, por ejemplo, «¿vino [35] Cleón *o* Sócrates?»; pero esta oposición no ocurre necesariamente en ningún género y, por lo demás, deriva también de aquélla. En efecto, los opuestos son los únicos que no pueden darse a la vez, principio del cual se sirve uno también en aquella pregunta de «¿cuál de ellos vino?». Y es que si fuera posible que vinieran los dos a la vez, la pregunta sería ridícula. E incluso si es posible que vengan los dos, aun [1056a] en este caso se cae igualmente en oposición disyuntiva, la de «uno» o «muchos»: por ejemplo, «¿vinieron los dos o uno de ellos?»).

Así pues, si en los opuestos la pregunta es siempre en forma disyuntiva y si, por otra parte, se dice: «¿mayor, menor o igual?», ¿de qué clase es [5] la oposición entre «igual» y los otros dos términos? No puede, en efecto, ser contrario ni de uno solo de ellos ni de ambos. Y es que ¿por qué habría de oponerse a Mayor más bien que a Menor? Además, Igual se opone a Desigual y, por tanto, a más de uno. Y si Desigual significa lo mismo que [10] ambos conjuntamente, Igual se opondrá a ambos (y la dificultad favorece a quienes afirman que lo Desigual es una Díada);[548] pero, en tal caso, una sola cosa tendrá dos contrarios, lo cual es imposible. Además, Igual se muestra como algo intermedio entre Mayor y Menor, pero ninguna contrariedad muestra ser intermedia, ni puede serlo por definición, puesto que no sería completa si fuera un término intermedio de algo, sino

que, más bien, es ella la que tiene algo intermedio en sí misma.

Sólo queda, por tanto, que sea negación o privación. Ahora bien, [15] no puede serlo de uno de los dos (¿por qué, en efecto, de lo Grande más bien que de lo Pequeño?), luego es *negación privativa de ambos*, y de ahí que se pregunte en relación con ambos, y no en relación con uno de ellos: no se pregunta, por ejemplo, «¿mayor o igual?», o «¿igual o menor?», sino siempre los tres. Pero no es privación necesariamente[549]. [20] No es igual, en efecto, todo lo que no es ni mayor ni menor, sino las cosas que por naturaleza pueden ser tales. Lo igual es, por tanto, lo ni grande ni pequeño, pero que por naturaleza puede ser o grande o pequeño. Y se opone a ambos como negación privativa, y por eso es intermedio. También lo que no es ni bueno ni malo se opone a lo uno [25] y lo otro, sólo que carece de nombre: y es que cada uno de estos términos se dice de muchas maneras, y el sujeto en que se dan no es uno. Más bien cabría que tuviera un nombre común lo que no es ni blanco ni negro, pero tampoco se denomina con un solo nombre, si bien los colores a que se aplica privativamente tal negación son limitados, pues necesariamente será o gris o amarillento o algún otro de este tipo.

[30] Por consiguiente, no objetan con acierto quienes piensan que todas las cosas se dicen de igual manera y que, por tanto, lo que no es ni zapato ni mano será intermedio entre zapato y mano, puesto que también lo que no es ni bueno ni malo es intermedio entre bueno y malo, como si en todos los casos tuviera que haber un término intermedio. Pero [35] no es necesario que suceda tal. En efecto, en un caso es negación conjunta de opuestos entre los cuales hay por naturaleza algo intermedio, [1056b] alguna distancia; en el caso de los otros términos, por el contrario, no se da diferencia:[550] y es que los términos que se niegan conjuntamente pertenecen a géneros distintos y, por tanto, su sujeto no es uno.

6

〈*De qué modo se oponen uno y muchos*〉[551]

Cabría plantear un problema semejante acerca de Uno y Muchos. Y es que si Muchos se oponen a Uno de modo absoluto, sobrevienen algunos [5] absurdos. En efecto, «uno» será poco o pocos, puesto que «muchos» se opone también a pocos. Además, dos serán «muchos», dado que el doble es múltiplo, y su nombre deriva de «dos»: por consiguiente, uno será poco. En efecto, ¿respecto de qué pueden ser muchos dos, sino respecto de uno y poco? Nada hay, desde luego, menor. Además, si en la pluralidad se oponen mucho y poco como se oponen largo y corto [10] en la longitud, y si lo que es mucho es también «muchos», y los que son muchos son también «mucho» (excepto la diferencia que pueda haber en el caso de un continuo fácilmente moldeable), entonces lo poco será una pluralidad y, por consiguiente, uno será una pluralidad, puesto que también es poco. Y esto necesariamente, dado que dos son «muchos».

Pero seguramente se utiliza también la expresión 'mucho' para referirse a muchos, pero en un sentido diferente: por ejemplo, se dice [15] «mucha» agua, pero no «muchas». «Mucho» se dice, más bien, cuando se trata de cosas divisibles, de dos maneras: en primer lugar, si constituyen *una pluralidad excesiva*, ya absolutamente, ya respecto a algo (y, del mismo modo, lo poco es una pluralidad escasa); en segundo lugar, si constituyen *un número*, único caso en que se opone a «uno». En efecto, decimos «uno o muchos» como quien dijera «uno y unos», o «blanco y [20] blancos», y al poner las cosas mensurables en relación con la medida [y lo mensurable]. En este sentido se habla también de múltiplos. Y es que todo número es «muchos» porque se compone de «unos» y es mensurable por uno, y en tanto que opuesto a «uno», no a «poco». Y ciertamente, en este sentido también son dos muchos, pero no lo son en el sentido [25] de pluralidad excesiva, ya respecto a algo, ya absolutamente, sino como pluralidad primera. Por el contrario, absolutamente hablando, dos son pocos, puesto que son la primera pluralidad escasa. (Y por eso Anaxágoras no fue coherente al decir que todas las cosas estaban juntas, infinitas en multitud y en pequeñez; debió decir «y en poquedad» en vez de «y [30] en pequeñez»; no pueden, desde luego, ser infinitas);[552] y es que 'poco' no se dice tal por el uno, como algunos afirman, sino por el dos.

Y, por su parte, «uno» y «muchos» se oponen en los números como la medida a lo mensurable. Y éstos 〈se oponen〉 como los términos relativos, 〈como〉 todos aquellos que no son relativos por sí. Ya hemos distinguido en otro lugar,[553] que las cosas se dicen relativas en dos [35] sentidos: unas, como los contrarios, y otras, como la ciencia respecto de lo cognoscible, en cuanto que hay otra cosa que se denomina por relación a ellas.

[1057a] Nada, por lo demás, impide que «uno» sea menor que algo, por ejemplo, menor que dos, pues no por ser menor es también «poco». La pluralidad, a su vez, es como el género del número: en efecto, número es una pluralidad mensurable por el uno, y en cierto modo se oponen el uno y el número, no como contrarios, sino como se ha dicho [5] que se oponen algunos términos relativos. Se oponen, en efecto, en cuanto que aquél es medida y éste es mensurable, y por eso no todo lo que es uno constituye un número: éste es el caso de lo indivisible, si hay algo tal. Y si bien la ciencia se dice relativa a lo cognoscible del mismo modo, sin embargo la relación no se da del mismo modo. Parecería, desde luego, que la ciencia es medida y lo cognoscible es [10] lo medido por ella, pero resulta que toda ciencia es 〈lo〉 cognoscible, mientras que no todo lo cognoscible es ciencia, ya que en cierto modo la ciencia es medida por lo cognoscible.[554]

Tampoco la pluralidad es contraria de lo «poco» —de esto lo es, más bien, lo «mucho», en cuanto pluralidad excesiva opuesta a pluralidad escasa—, ni es contraria de «uno» en todos los sentidos. Más bien, como se ha dicho, 〈se oponen〉, de una parte, en cuanto que son [15] divisible e indivisible, respectivamente; de otra parte, como términos relativos, como la ciencia se opone a lo cognoscible, dado que 〈pluralidad〉 es número y el uno es medida.

7

⟨*Los términos intermedios y los contrarios*⟩[555]

Puesto que entre los contrarios parece haber algún intermedio, y en ciertos casos lo hay, necesariamente los intermedios son compuestos de los contrarios. En efecto, los intermedios y aquellos de que son [20] intermedios pertenecen al mismo género. Pues «intermedios» se denominan aquellos términos a los cuales es necesario que cambie primeramente lo que cambia. (Por ejemplo: si se va poquito a poco de la cuerda grave a la aguda, se llegará primeramente a los sonidos intermedios, y en los colores, si ⟨se va⟩ del blanco al negro, se llegará [25] al púrpura y al gris antes que al negro. E igual en los demás casos.) Por otra parte, no es posible cambiar de un género a otro, a no ser accidentalmente, como del color, por ejemplo, a la figura. Así pues, los intermedios, entre ellos, y aquellos de que son intermedios, pertenecen al mismo género.

Por otra parte, todos los intermedios lo son entre determinados [30] opuestos, ya que sólo a partir de éstos, por sí, es posible el cambio (por eso es imposible que haya intermedio alguno entre cosas no opuestas, pues habría cambio sin producirse a partir de opuestos). Ahora bien, de los opuestos, la contradicción no tiene intermedio (pues la contradicción es esto: oposición, uno de cuyos términos necesariamente se da [35] en toda cosa, sea la que sea, sin que quepa intermedio alguno); y de los restantes opuestos, unos son relativos, otros son privación y otros son contrarios. Por su parte, los relativos que no son contrarios[556] no tienen intermedio, y la causa de ello es que no pertenecen al mismo género: [1057b] ¿qué intermedio puede haber, en efecto, entre la ciencia y lo cognoscible? Sin embargo, sí que lo hay entre lo grande y lo pequeño.

Pues bien, si los intermedios pertenecen al mismo género, como se ha demostrado, y si son intermedios entre contrarios, necesariamente se compondrán de tales contrarios. Pues éstos, o están en el género o [5] no lo están. Y si están en el género de tal modo que éste es anterior a los contrarios, serán anteriores las diferencias que generan especies contrarias, como especies de un género, puesto que las especies se componen del género y de las diferencias. (Así, si lo blanco y lo negro son contrarios, y el uno es color dilatante y el otro es color contrayente,[557] [10] estas diferencias —dilatante y contrayente— son anteriores y, por consiguiente, son contrarias entre sí antes ⟨que lo blanco y lo negro⟩.) Ahora bien, las especies que se diferencian por contrariedad son contrarias en mayor grado, y las demás, es decir, las intermedias, se compondrán del género y de las diferencias (por ejemplo, habrá de decirse que todos los colores intermedios entre el blanco y el negro se componen [15] del género —el género es el color— y de ciertas diferencias, pero éstas no serán los contrarios primeros. Y es que si lo fueran, todo color sería o blanco o negro. Son, pues, otras ⟨diferencias⟩, las cuales serán, por su parte, intermedias, entre las diferencias primeras; y las diferencias primeras son, a su vez, «dilatante» y «contrayente»).

Por consiguiente, ha de investigarse en primer lugar de qué están [20] compuestos

los intermedios en el caso de los contrarios que no están en el mismo género. (Y es que los contrarios del mismo género son, necesariamente, o bien resultantes de la composición de términos no-compuestos con el género, o bien simples.) Ciertamente, los contrarios no se componen unos de otros y, por tanto, son principios. En cuanto a los términos intermedios, o todos 〈se componen de los contrarios〉 o 〈no se compone〉 ninguno. Ahora bien, algo hay que se compone de los contrarios, de modo que el cambio alcanza a aquello antes que a [25] éstos. Y aquello será menos que uno 〈de los contrarios〉 y más que el otro y, por tanto, será intermedio entre los contrarios. Por consiguiente, todos los demás intermedios serán también compuestos. Pues lo que es más que una cosa y menos que otra se compone en cierto grado de aquellas cosas de que se dice que es más que la una y menos que la otra. Y puesto que dentro del mismo género no hay otras cosas anteriores a los contrarios, todos los intermedios se compondrán de contrarios y, por consiguiente, de los primeros contrarios se compondrán [30] todos los términos subordinados, los contrarios y los intermedios.

Así pues, es evidente que todos los intermedios pertenecen al mismo género, y que todos ellos son intermedios entre contrarios, y se componen de los contrarios.

8

〈*La diversidad en cuanto a la especie*〉[558]

Lo que es diverso en cuanto a la especie es *algo* diverso, y este algo ha [35] de darse en lo uno y lo otro, por ejemplo, si se trata de un animal diverso en cuanto a la especie, uno y otro han de ser animales. Las cosas diversas en cuanto a la especie han de pertenecer, por tanto, al mismo género. Y llamo género talmente a aquello por lo cual ambos se dice que son una y la misma cosa, y que se diferencia no-accidentalmente, [1058a] bien como materia, bien de otro modo. En efecto, no solamente ha de darse en ambos lo común, por ejemplo, que ambos sean animales, sino que esto mismo, «animal», ha de ser diverso en cada uno de ellos, por ejemplo, uno caballo y otro hombre, y de ahí que esto común es diverso en uno y otro en cuanto a la especie: por sí mismos, ciertamente, el uno [5] será tal animal y el otro tal otro animal, por ejemplo, el uno caballo y el otro hombre. Así pues, esta diferencia es necesariamente una diversidad del género. Y llamo diferencia del género a la diversidad que hace que él mismo sea diverso.[559]

Ciertamente, esta 〈diferencia〉 ha de ser contrariedad (es evidente también por inducción). En efecto, todas las cosas se dividen por los [10] opuestos, y ya quedó demostrado que los contrarios pertenecen al mismo género. Pues la contrariedad es, decíamos,[560] diferencia completa, y toda diferencia es en cuanto a algo y *de algo* y esto es lo mismo y es el género de ambos (por eso todos los contrarios que difieren en especie, y no en género, están en la misma columna de la predicación,[561] y son [15] diversos entre sí en grado máximo, ya que su diferencia es completa, y no se generan conjuntamente unos con otros). Así pues, la diferencia es contrariedad, ya que ser

contrarios en cuanto a la especie consiste precisamente en esto: en que, perteneciendo al mismo género, tienen contrariedad siendo indivisibles (y en cuanto a la especie son lo mismo aquellas cosas que no tienen contrariedad siendo indivisibles). Y es que las contrariedades surgen en los estadios intermedios [20] de la división antes de llegar a los indivisibles.[562] Es, por consiguiente, evidente que ninguna de las especies —entendidas como especies de un género— son lo mismo que lo que llamamos género, ni tampoco son diversas de él en cuanto a la especie (y con razón, pues la materia se pone de manifiesto mediante negaciones, y el género es materia de aquello de que es género, no entendido como el «género» de los Heráclidas,[563] sino como el que se da en la naturaleza), y tampoco 〈son [25] diversas en cuanto a la especie〉 respecto de las cosas que no están en el mismo género: más bien, difieren de éstas en cuanto al género, y de las que pertenecen al mismo género, en cuanto a la especie.

Necesariamente es, pues, contrariedad la diferencia de las cosas que difieren en cuanto a la especie. Y tal diferencia se da solamente en las cosas que pertenecen al mismo género.

9

〈*La diferenciación sexual de los animales*〉[564]

[30] Cabría preguntarse por qué la mujer no difiere del varón en cuanto a la especie, siendo la hembra y el varón contrarios y siendo la diferencia contrariedad, y, sin embargo, el animal hembra y el macho no son distintos en cuanto a la especie. Y esto a pesar de que tal diferencia lo es del animal por sí, y no como la blancura o la negrura, sino que «hembra» y «macho» se dan en él en tanto que animal.

Este problema viene a ser el mismo que el de por qué unas contrariedades producen cosas distintas en cuanto a la especie, mientras [35] que otras no. Las producen, por ejemplo, «tener pies» y «tener alas», pero no la blancura y la negrura. ¿No será que las unas son afecciones propias del género y las otras no? Y puesto que una cosa es forma y otra [1058b] materia, las contrariedades que están en la forma producen una diferencia en cuanto a la especie, mientras que las que están en la forma juntamente con la materia no la producen. Por eso, la blancura y la negrura del hombre no la producen, y la diferencia del hombre blanco respecto del hombre negro no lo es en cuanto a la especie, ni aun poniéndoles un único nombre. En efecto, el hombre funciona como materia, [5] pero la materia no produce tal tipo de diferencia, así como tampoco los individuos humanos son especies de hombre por ello, por más que sean diversas las carnes y los huesos de que se componen este individuo y el otro, sino que el compuesto es diverso, pero no diverso en cuanto a la especie, puesto que no se da contrariedad en la forma. Y ésta, por su parte, es lo último indivisible. Calias es la forma con la materia, y [10] también lo es el hombre-blanco, porque Calias es blanco. Y el hombre, ciertamente, es blanco accidentalmente. Tampoco difieren en cuanto a la especie un círculo de bronce y

uno de madera. Y un triángulo de bronce y un círculo de madera no difieren en cuanto a la especie en virtud de la materia, sino porque hay una oposición en la forma.

¿Será, pues, que la materia, aun siendo de algún modo diversa, no produce cosas diversas en cuanto a la especie, o hay alguna materia [15] que las produce? En efecto, ¿por qué este caballo es diverso, en cuanto a la especie, de este hombre? Ciertamente, sus formas se dan juntamente con la materia. ¿Acaso porque se da una contrariedad en la forma? Y es que también son diversos el hombre blanco y el caballo negro, y lo son en cuanto a la especie, sólo que no lo son en tanto que el uno es blanco y el otro es negro, ya que serían igualmente diversos [20] en cuanto a la especie aun cuando ambos fueran blancos. «Macho» y «hembra» son, a su vez, afecciones propias del animal, pero no en cuanto a la entidad, sino que radican en la materia y en el cuerpo, y por eso el mismo esperma llega a ser hembra o macho al ser afectado por cierta afección.

[25] Queda dicho, pues, en qué consiste el ser diverso en cuanto a la especie, y por qué unas cosas difieren en cuanto a la especie, pero otras no.

10

⟨*Lo corruptible y lo incorruptible*⟩[565]

Puesto que las cosas contrarias son diversas en cuanto a la especie, y lo corruptible y lo incorruptible son contrarios (pues la privación es una impotencia delimitada), lo corruptible y lo incorruptible han de ser, necesariamente, diversos en cuanto al género.[566] Hasta ahora hemos hablado, ciertamente, acerca de estos nombres tomados universalmente, [30] de modo que podría parecer que una cosa corruptible y una incorruptible no son necesariamente diversas en cuanto a la especie, al igual que no lo son «blanco» y «negro» (en efecto, la misma cosa puede ser ⟨ambos contrarios⟩ a la vez, si se toma universalmente: así, el hombre podría ser blanco y negro; y también si es un individuo particular: el mismo individuo puede ser blanco y negro, si bien no a la vez. Y, desde luego, blanco es lo contrario de negro). No obstante, [35] hay contrarios que se dan accidentalmente en algunos sujetos —éste es el caso de los contrarios que se acaban de mencionar y de otros muchos—, pero hay otros que es imposible ⟨que se den accidentalmente⟩, [1059a] y entre éstos están «corruptible» e «incorruptible». Y es que nada es corruptible accidentalmente: en efecto, lo accidental puede no darse, mientras que «corruptible» es de las cosas que se dan necesariamente en los sujetos en que se dan. ¿O es que una y la misma cosa va a ser corruptible e incorruptible, si «corruptible» puede no darse en ella? [5] Así pues, lo corruptible —en todas y cada una de las cosas corruptibles— o es la entidad o se da necesariamente en la entidad. Y el mismo razonamiento es aplicable también respecto de lo incorruptible, ya que lo uno y lo otro son de esas cosas que se dan necesariamente. En efecto, se oponen en tanto que son, y según primeramente son lo uno corruptible e incorruptible lo otro y, por tanto, son necesariamente [10] diversos en cuanto al género.

Es, pues, evidente que no puede haber Formas tales como algunos afirman, pues tendría que haber también un hombre corruptible y otro incorruptible. Y a pesar de ello se afirma que las Formas son lo mismo que los individuos particulares en cuanto a la especie, y no solamente de nombre. Pero las cosas diversas en cuanto al género distan más entre sí que las diversas en cuanto a la especie.

---

519 Aristóteles 〈1〉 comienza señalando *los distintos sentidos* en que se dice de algo que es *uno no accidentalmente* (1052a15-b1). A continuación, 〈2〉 se plantea la cuestión de *en qué consiste ser uno* (es decir, la esencia de la unidad), subrayando el concepto de unidad como *medida* (1052b1-20). Por último, 〈3〉 se analiza ampliamente *la noción de medida* (1052b20-final).

Como hacemos usualmente, traducimos *(tò) hén* como «uno» y «unidad» según los casos.

520 Referencia al libro V, cap. 26.

521 Sobre la noción de «todo» *(hólon)*, *cf. supra*, V, 26.

522 Aristóteles sostiene que, entre los distintos tipos de movimiento, la primacía corresponde al movimiento local *(traslación)* y que, entre los movimientos de tipo local, la primacía corresponde, a su vez, al movimiento *circular. Cf. Física*, VIII, 7-9.

523 Se trata de la esencia, de la forma específica.

524 «Pero aquello en que consiste ser-uno se identificará, a veces, con alguna de aquellas cosas y, a veces, con algo distinto que se halla más próximo a la palabra, si bien *aquéllas se hallan más próximas a la función* 〈*correspondiente*〉: *têi dynámei d'ekeîna.*» Este pasaje ha dado lugar a múltiples y distintas interpretaciones. Lo entendemos del siguiente modo. *a*) Aristóteles acaba de introducir la distinción entre la connotación y la denotación de «uno». *b*) A veces, dice, cabe tomar como connotación de «uno» alguno de los modos usuales (los cuatro enumerados) de aplicación del término: así, cabe considerar que 'ser uno' significa, por ejemplo, «ser continuo». *c*) Sin embargo, en otras ocasiones se considera que la connotación (la esencia) de «uno» es *algo que está más cerca del significado de la palabra misma 'uno'*: «ser indivisible» y, sobre todo, «ser medida». *d*) Por lo demás, aquellas cosas (es decir, las que corresponden a los modos de unidad enumerados) *se hallan cerca de la función (dýnamis)* correspondiente a la unidad como tal, que no es otra que la de ser *medida*: en efecto, en tanto que «continuo», «todo», etc. pueden hacer de medida. (Interpretaciones distintas pueden verse en Ross, 1948, II, 282; Bonitz, 1848-1849, 416; Tricot, 1962, II, 529, nota 4, que se remite a Alejandro.)

525 A fin de evitar confusiones con otros tipos de unidad, utilizo la palabra 'mónada' allí donde Aristóteles utiliza el término específico *mónas*: se trata del uno, de la *unidad aritmética* carente de extensión y de posición, que es principio y medida de todo número, de toda pluralidad (*cf. supra*, V, 6, 1016b24-31). El uno aritmético, la «mónada», es medida del número, *pero no es número* (el primer número es el dos: *cf. supra*, III, 3, 999a8, y nota 109), y por ello constituye un caso distinto de los demás (la medida de las magnitudes es una magnitud, etc.), como dice Aristóteles.

526 En relación con el *realismo* gnoseológico que comporta esta idea de que lo conocido es medida del conocimiento, *cf. infra*, cap. 6, 1057a7-12 y nota 554 *ad loc.*

527 Todo el capítulo está dedicado a mostrar que «Uno» (el Uno, la unidad) *no es una entidad subsistente*, contra la doctrina de Pitagóricos y Platónicos. Aristóteles utiliza dos tipos de argumentación. *a*) Una argumentación de carácter general: *ningún universal es entidad subsistente*; «uno» es universal, luego no es entidad subsistente. *b*) Además, Aristóteles argumenta específicamente respecto de lo uno, o unidad, *considerado como medida o principio* dentro de un género (1053b28-54a13): en cada categoría y en cada género hay *algo* que es medida y principio de las cosas pertenecientes a tal género; ser unidad o medida es, pues, propiedad o *predicado de algo*, y no algo subsistente en sí.

A lo largo de todo el capítulo se insiste en la doctrina ya establecida, según la cual la noción de «uno» *(hén) es transgenérica y coextensiva* con la noción de «lo que es» *(ón).*

528 *Cf. supra*, III, 4, 1001a4b25.

529 *Supra*, VII, 13.

530 *Vid. supra*, III, 3, 998b23-28.

531 «Para todos los casos»: *hólōs*, es decir, para el caso de todas y cada una de las categorías.

532 «No basta con decir que su naturaleza consiste en ser *eso mismo*»: no basta con afirmar que el Uno es una realidad subsistente y añadir que su esencia consiste precisamente en «ser uno».

533 Sobre la coextensión de *ón* y *hén*, *cf. supra*, IV, 2, esp. 1003b22-24, y VII, 4, 1030b10-12.

534 El capítulo se ocupa de los opuestos Mismidad/Diversidad, Semejanza/Desemejanza, Igualdad/Desigualdad, oposiciones que, en último término, se reducen a la oposición primera entre Unidad y Pluralidad. Se incluyen, además, algunas indicaciones sobre la Diferencia, en tanto que modo determinado de la Diversidad.

535 Los cuatro tipos de oposición reconocidos por Aristóteles son los que tienen lugar entre términos *a*) contradictorios, *b*) privativos (posesión/privación), *c*) contrarios, y *d*) relativos. *Cf. supra*, V, 10, 1018a20-21, y *Categorías*, 11b17 y sigs.

536 Sobre el escrito aristotélico (perdido) *División de los contrarios*, *cf. supra*, IV, 2, 1004a2, nota 144. Sobre la pertenencia de estas nociones a la oposición primera de Unidad/Pluralidad, *ibid.*, 1004a9-20.

537 Esta unidad e identidad «según el número» corresponde a la unidad *accidental* comentada en V, 6, 1015b17-37, así como a la identidad *accidental* a que se refiere en V, 9, 1017b27-34. (Ésta es la interpretación de Alejandro, *op. cit.*, 615, 22-26, a quien siguen Bonitz, 1848-1849, 425, y otros.)

538 La diversidad no es, sin más, contradicción, mera negación que alcanzaría tanto al ser como al no-ser: diverso de X no es, sin más, no-X. La diversidad tiene lugar solamente dentro del ámbito de lo real: lo que es diverso de X es *algo*, algún Y que *no es* X. En el ámbito de lo real, sin embargo, la diversidad, pura y simple, constituye una forma de oposición *totalmente indeterminada.*

539 La diferencia es un tipo de diversidad (*cf. supra*, IV, 2, 1004a21), pero no ya indeterminada: las cosas diferentes son *diversas en algo determinado.*

540 *Cf. supra*, V, 28, 1024b9-16.

541 Aristóteles retoma en este capítulo el tema de la *contrariedad (enantiótēs).* I) En primer lugar, la define y explica como *diferencia máxima* y *completa* o perfecta (1055a2-23). II) A continuación (1055a23-33), *justifica la validez de otras definiciones* de la contrariedad, de los contrarios. III) Por último, *la relaciona con la contradicción y con la privación* (1055a33-final).

542 «La diferencia completa tiene en sí la plenitud final»: *Télos gàr échei hē teleía diaphorá.* Sobre las nociones de *télos* (fin, plenitud final) y de *téleios* (completo, perfecto), *cf. supra*, V, 16, esp. la nota 264 (1021b24).

543 *Cf. supra*, V, 10, 1018a25-38.

544 «Y que de ellas ésta es la máxima». Entiéndase: la diferencia *completa* es la diferencia máxima existente entre las cosas que pertenecen al mismo género.

545 En todo este pasaje, Aristóteles sitúa la privación entre las oposiciones de contradicción y de contrariedad. *a*) La contradicción es *mera negación indefinida. b*) La privación, en su sentido estricto, es negación, pero lo es relativamente a un sujeto al cual correspondería poseer aquello de que está privado: es, por tanto, *negación definida*, referida a un sujeto determinado. *c*) *La contrariedad*, *a su vez*, *puede considerarse como privación* (por darse en un mismo sujeto, dentro de un mismo género, etc.), pero *entre los términos extremos.* (La oscilación radica en la noción misma de «privación», la cual admite una amplia gama de matices y aplicaciones, desde la más radical, como mera negación o contradicción, hasta cualquier carencia parcial o de menor intensidad, en la cual no se define ya una oposición de máxima distancia y, por tanto, no alcanza a ser contrariedad: 1055a34, b15-16.) Sobre la noción de privación, *cf. supra*, V, 22.

546 *Cf. supra*, V, 22.

547 El capítulo se dedica a dilucidar *qué clase de oposición es la existente entre Igual, Mayor y Menor.* Tras rechazar que pueda tratarse de contrariedad (1056a3-15), Aristóteles concluye que Igual se opone a los otros dos términos *conjuntamente*, a modo de *negación privativa* (1056a15-final).

548 Se refiere al dualismo platónico de los principios, el Uno y la Díada Indefinida de lo Grande y lo Pequeño (*cf. infra*, XIV, 1, 1087b9-11).

549 «Pero no es privación necesariamente»: *ou stérēsis dè ex anánkēs*. La argumentación contenida en las líneas siguientes se dirige a rechazar que se trate de contradicción, de negación indefinida, y de ahí que lógicamente se esperaría que dijera: «pero no es *negación* necesariamente». Puesto que todas las lecturas contienen la palabra 'privación', cabe suponer que este término se toma aquí en su sentido más amplio e impropio, como mera contradicción. (Así, Alejandro, *op. cit.*, 625, 5-9, a quien siguen Bonitz, 1848-1849, 437, y otros. Otra interpretación, tan ingeniosa como forzada, es la ofrecida por Aquino, *op. cit.*, 2069: «la negación [el 'no': *ou*] significa necesariamente privación». Sobre esta interpretación, *cf.* Fonseca, *op. cit.*, IV, 28, *expl. ad loc.*)

La argumentación aristotélica es simple: *no es negación*, ya que «igual», «mayor» y «menor» solamente se dan *en un sujeto capaz* de poseer tales determinaciones; es, pues, *negación determinada*, es decir, *privación.* (Sobre estas nociones, *cf. supra*, 4, 1055b9, y nota 545 a 1055b4).

550 En el caso de presuntos opuestos como «mano» y «zapato» no hay diferencia, sino *mera diversidad* (*cf. supra*, 3, 1054b23-27, y notas 538 y 539).

551 En este capítulo se trata de la oposición *hén/pollá.* Ha de tenerse en cuenta que *tà pollá* posee dos posibles significaciones: 1) «muchos», *cuando se opone a «pocos»*, y 2) «pluralidad», *cuando se opone a «uno», a unidad.* Todo este capítulo ha de entenderse desde esta distinción. *a*) Si no se hace la distinción señalada, dice Aristóteles, se caerá en absurdos tales como que uno es «pocos» y dos son «muchos», mientras que *b*) sobre la base de tal distinción se resuelven los absurdos señalados. *c*) Aristóteles muestra, en fin, que la oposición entre unidad *y* pluralidad numérica es la que corresponde a los *términos correlativos* que expresan la medida y lo mensurable.

552 Esta observación resulta un tanto extraña. Aristóteles *parece suponer* (sin razón) que Anaxágoras consideraba la multitud y la pequeñez como opuestos, y a partir de este supuesto señala que debería haber hablado de «infinitas en multitud y en poquedad», en cuyo caso habría caído en la cuenta de la impertinencia de la idea de infinitud: no tiene sentido, en efecto, hablar de «infinitamente pocos», ya que «lo poco, en sentido absoluto, es dos, y dos no son infinitos» (Alejandro, *op. cit.*, 630, 18-19).

553 *Cf. supra*, V, 15, 1021a26-b3.

554 Sobre la relación entre el conocimiento, en general, y lo cognoscible, *cf.*, además del pasaje citado en la nota anterior, *supra*, 1, 1053a31-35. La afirmación de que «toda ciencia es cognoscible, mientras que no todo lo cognoscible es ciencia» se interpreta usualmente (ya desde Alejandro, *op. cit.*, 631, 24-30) en relación con la doctrina aristotélica, psicológica y gnoseológica, según la cual *el conocimiento actualizado es lo cognoscible actualizado* (*Acerca del alma*, III, 4, 430a3-6, etc.). Ross, 1948, II, 297-298, por su parte, propone leer de otra manera el texto, de modo que diga «toda ciencia es *de* lo cognoscible, pero no todo lo conocido es *relativo* a la ciencia», remitiendo a *Categorías*, 7, 7b22-35.

555 Aunque la tesis que pretende demostrar Aristóteles es clara y está claramente enunciada: *los términos intermedios se componen de los contrarios correspondientes*, la estructura del capítulo es difícil. I) Aristóteles establece y demuestra, en primer lugar, *las dos condiciones* que considera necesarias y suficientes para la verdad de su tesis: *a*) que los intermedios pertenezcan *al mismo género* que los extremos, y *b*) que la oposición entre tales extremos sea de *contrariedad* (1057a19-30 y a31-b3, sucesivamente). II) Puesto que se habla de *composición*, Aristóteles distingue entre *las especies contrarias* dentro de un género (blanco y negro, en el género «color») y *las diferencias contrarias* constituyentes de aquellas especies contrarias. A partir de tales diferencias contrarias se constituyen, en último término, tanto las diferencias intermedias (por composición entre aquéllas), como las especies contrarias (por composición de una de aquéllas con el género), como las especies intermedias (por composición del género con las diferencias intermedias correspondientes) (1057a30-final).

556 *Cf. supra*, 6, 1056b35-36.

557 Esta teoría de los colores procede de Platón (*cf. Timeo*, 67d-e), y a ella se hace referencia en los *Tópicos*, I, 15, 107b26-31 y III, 5, 119a30-31. «Dilatante» y «contrayente» (de la vista) son las *diferencias contrarias* que constituyen, respectivamente, al blanco y al negro como *especies contrarias* dentro del género «color».

558 En este capítulo se ocupa Aristóteles de la diversidad en cuanto a la especie, señalando I) que tal diversidad afecta al *mismo género*, diversificándolo (1057b35-1058a8), y II) que la oposición correspondiente es de *contrariedad* (1058a8-final).

559 Aun cuando solemos hablar del «mismo género» con «especies diversas», Aristóteles subraya que *es el género*, siendo el mismo, el que se diversifica, el que *es diverso* en las distintas especies: el caballo es *un animal diverso* del hombre.

560 *Cf. supra*, cap. 4.

561 *Cf. supra*, 3, 1054b35-1055a2, y V, 6, 1016b31-35.

562 Aristóteles aplica el término 'indivisible' *(átomon)* tanto a las especies como a los individuos. En este caso se trata, obviamente, de las especies: las oposiciones aparecen en todo el recorrido de la división que va desde el género más alto hasta las especies, que ya no pueden ser divididas ulteriormente.

563 Es decir, el género no entendido como la sucesión de generaciones que se remonta a un progenitor común (*cf. supra*, V, 28, 1024a32-37), sino como elemento constitutivo de las especies naturales.

564 Tras tratar la diferenciación del género en especies en el capítulo anterior, Aristóteles se pregunta por qué la diferenciación sexual no produce especies distintas de animales. Su posición es la siguiente: *a*) ciertamente, la diferenciación sexual constituye una *propiedad* (disyuntiva) *del género «animal»* y, por tanto, no es accidental respecto de él, *b*) pero tal diferencia *no pertenece a la forma*, *sino al compuesto* de materia y forma, y radica *en la materia.*

565 La tesis sostenida por Aristóteles en este capítulo es que «corruptible» e «incorruptible», lejos de ser diferencias accidentales, *constituyen una contrariedad que determina géneros diversos.* El capítulo termina con una crítica a las Formas platónicas.

566 «Han de ser, necesariamente, diversos *en cuanto al género*.» Lo establecido en las premisas parece exigir lógicamente la conclusión de que son «diversos *en cuanto a la especie*». Bonitz, 1848-1849, 449, ha propuesto la enmienda correspondiente (*eídei* en lugar de *génei*). Ross, 1948, II, 305, por su parte, sugiere que estos términos no están utilizados en sentido técnico, riguroso, sino con cierta laxitud. Ninguna de estas propuestas resulta convincente. Por lo demás, la tradición comentarista anterior aceptó y explicó por qué, y cómo, el argumento es válido y correcto, aun reconociendo que su expresión resulta aparentemente extraña. Así, Aquino, *op. cit.*, 2137, comenta: «Aun cuando parecería que ha de concluirse que lo corruptible y lo incorruptible difieren en cuanto a la especie, concluye que son diversos en cuanto al género. Y esto porque, así como la forma y el acto pertenecen a la especie, la materia y la potencia pertenecen al género. Por tanto, así como la contrariedad según la forma y el acto produce diferencia en cuanto a la especie, la alteridad según la potencia produce diversidad de género». Y Fonseca, *op. cit.*, IV, 43, *expl. ad loc.*: «Ha de decirse que, si bien la forma de concluir no es apropiada, concluye correctamente en cuanto al contenido… Puesto que la conclusión ha de entenderse referida al *género-sujeto*, que es *la materia*, no hay duda de que cabe concluir adecuadamente que lo corruptible y lo incorruptible son diversos no sólo en cuanto a la especie, sino también en cuanto al género».

LIBRO UNDÉCIMO (K)

1

⟨*Breve discusión de las aporías del libro* III⟩[567]

Que la sabiduría es una ciencia de los principios se deduce con evidencia de las consideraciones iniciales[568] en que se desarrollaban las aporías concernientes a lo dicho por los demás acerca de los principios.

⟨1⟩ Cabe plantearse la aporía[569] de si se ha de considerar que la [20] sabiduría es una ciencia o muchas: pues si es una solamente, es cierto que de los contrarios se ocupa siempre una sola ciencia, pero los principios[570] no son contrarios; y si no es una solamente, ¿cuáles hay que decir que son éstas?

⟨2⟩ Además,[571] el estudiar los principios de la demostración ¿corresponde a una ⟨ciencia⟩ o a más de una? Si a una sola, ¿por qué a ésta [25] más bien que a cualquier otra? Si a más de una, ¿cuáles hay que decir que son éstas?

⟨3⟩ Además,[572] ¿se ocupa de todas las entidades o no? Si de todas no, resulta difícil justificar de cuáles; pero si una sola ⟨ciencia⟩ se ocupa de todas, no se ve cómo la misma ciencia puede ocuparse de más de un tipo ⟨de entidades⟩.

⟨4⟩ Además,[573] ¿es [demostración] relativa solamente a las entidades, [30] o también a los accidentes? Y es que si bien hay demostración sobre los accidentes, no la hay sobre la entidad. Pero si se trata de otra ⟨ciencia⟩, ¿cuál es cada una de ellas, y cuál es la sabiduría? Pues en tanto que demostrativa, será sabiduría la que versa sobre los accidentes; pero en tanto que se ocupa de las realidades primeras, lo será la que versa sobre la entidad.

Pero tampoco cabe decir que la ciencia que andamos buscando se [35] ocupa de las causas expuestas en la *Física*.[574] Pues, desde luego, no se ocupa de *aquello para lo cual* (tal es, en efecto, el bien, pero éste tiene lugar en lo relativo a la acción y en las cosas que están en movimiento; y mueve primeramente, pues tal es el fin, pero «lo que primeramente mueve» no existe para las cosas inmóviles).

[1059b] ⟨5⟩ En general, está la aporía[575] de si la ciencia que ahora buscamos se ocupa de las entidades sensibles o no, sino de algunas otras. En efecto, si se ocupa de otras, será o de las Formas o de las Realidades Matemáticas. Ahora bien, es obvio que las Formas no existen[576] (y aun si se afirma que existen, está igualmente el problema de por qué [5] lo que ocurre con las Realidades Matemáticas no ocurre también del mismo modo con las demás cosas de que hay Formas. Quiero decir que ponen las Realidades Matemáticas entre las Formas y las cosas sensibles como un tercer tipo de realidad, además de las Formas y de las de aquí, mientras que no hay *tercer* Hombre o Caballo, además del [10] ⟨Caballo⟩ Mismo y de los individuales.[577] Pero si no es como dicen, ¿de qué tipo de cosas se dirá que se ocupa el matemático? No, desde luego, de las cosas de aquí, pues ninguna de ellas es como lo que investigan las ciencias matemáticas).

Ciertamente, la ciencia que ahora andamos buscando no se ocupa de las Realidades Matemáticas, pues ninguna de éstas existe separada. Pero tampoco de las entidades sensibles, puesto que son corruptibles.

⟨6⟩ En general, cabe plantearse la aporía de a qué ciencia corresponde el enfrentarse al problema concerniente a la materia de las realidades [15] matemáticas.[578] Pues ni corresponde a la física, ya que toda la actividad del físico se centra en las cosas que tienen en sí mismas un principio del movimiento y del reposo, ni tampoco a la ciencia que investiga acerca de la demostración y de la ciencia, ya que ésta lleva a cabo su investigación acerca de este mismo género. Sólo queda, entonces, que la filosofía que nos proponemos sea la que lleva a cabo la [20] investigación acerca de tales cosas.

⟨7⟩ Por otra parte, cabría plantearse la aporía[579] de si ha de afirmarse que la ciencia que andamos buscando se ocupa de los principios, los que algunos denominan *elementos* y que todos consideran inmanentes en los compuestos. Más bien parecería, sin embargo, que la ciencia [25] que andamos buscando tiene que ser de los universales. En efecto, toda definición y toda ciencia versa sobre los universales y no sobre las realidades últimas,[580] de modo que se ocuparía más bien, así, de los géneros primeros. Éstos, por su parte, serían «lo que es» y lo «uno», puesto que habría que aceptar que incluyen máximamente a todas las cosas que son, y que se parecen máximamente a los principios, al ser primeros por naturaleza. En efecto, si éstos se suprimen, se eliminan [30] también con ellos las demás cosas, ya que todo es «algo *que es*» y «algo *uno*». Pero, por otra parte, no parece que hayan de ponerse como géneros ni principios, en la medida en que, si se ponen como géneros, las diferencias participarán necesariamente de ellos, siendo así que ninguna diferencia participa del género. Además, si lo más simple es principio con más razón que lo que es menos simple, y si las especies [35] últimas que derivan del género son más simples que los géneros (puesto que son indivisibles, mientras que los géneros se dividen en múltiples especies diferenciadas), las especies parecerán ser principios con más razón que los géneros. Pero, por otra parte, en cuanto que las especies se eliminan si se suprimen los géneros, los géneros parecen poseer, con más razón, el carácter de principios, ya que principio es aquello cuya eliminación comporta la de otro.

[1060a] Éstos son, pues, los puntos aporéticos, y aún hay otros del mismo tipo.

2

⟨*Se continúa y concluye la breve discusión de las aporías del libro* III⟩[581]

⟨8⟩ Además, ¿ha de ponerse algo aparte de los individuos o no, sino que la ciencia que andamos buscando se ocupa de éstos?[582] Pero éstos [5] son infinitos. Desde luego, aparte de los individuos, lo que queda son los géneros y las especies, pero la ciencia que andamos buscando no se ocupa ni de los unos ni de las otras. Por qué no es posible que

se ocupe de ellos, ya se ha dicho.[583] Y, en general, se plantea el problema de si ha de aceptarse que existe alguna entidad separada, fuera de las entidades sensibles de acá, o no, sino que éstas constituyen las cosas que son, y [10] sobre ellas recae la sabiduría. Pues está claro que buscamos alguna otra, y ésta es la tarea que nos proponemos, quiero decir, el ver si existe por sí mismo algo separado y que no se da en ninguna de las cosas sensibles.

Además, si hay alguna otra entidad fuera de las cosas sensibles, ¿fuera de qué entidades sensibles ha de afirmarse que las hay? ¿Por qué ponerla fuera de los hombres o los caballos, y no fuera de los [15] vivientes, e incluso fuera de las cosas inanimadas en su totalidad?[584] Ciertamente, el establecer otras eternas, iguales en número a las entidades sensibles y corruptibles, parecería caer fuera de lo razonable. Pero si el principio que andamos ahora buscando no existe separado [20] de los cuerpos, ¿qué otro podría ponerse con más razón que la materia? Ciertamente, ésta no existe en acto, sino que existe en potencia. Y con más razón, por consiguiente, parecería ser principio la forma y la configuración. Ahora bien, ésta es corruptible, de modo que no existe absolutamente ninguna entidad eterna separada y por sí misma. Pero esto es absurdo. En efecto, parece ⟨que la hay⟩, y es investigada [25] por los más inteligentes, como que aceptan que existe un principio y entidad tal. Y es que ¿cómo habría orden si no existiera algo eterno, separado y permanente?

⟨9⟩ Pero, además,[585] si existe alguna entidad y principio que por naturaleza sea tal como el que ahora buscamos, y este principio es uno para todas las cosas, el mismo para las eternas y para las corruptibles, se plantea el problema de por qué, tratándose del mismo principio, algunas de [30] las cosas que dependen del principio son eternas y otras, sin embargo, no son eternas (esto resulta, desde luego, absurdo). Si, por el contrario, uno es el principio de las cosas corruptibles y otro distinto el de las eternas, si el de las corruptibles es eterno, tendremos un problema similar (¿por qué, si el principio es eterno, no son también eternas las cosas que dependen del principio?). Pero si es corruptible, tendrá, a su vez, otro principio, y éste otro, y así caeremos en un proceso infinito. [35]

⟨10⟩ Por otra parte,[586] si se ponen «lo que *es*» y el «uno», considerados principios inmóviles en grado sumo, por lo pronto, ¿cómo podrán existir separados y por sí mismos, si ninguno de ellos significa *un esto*[587] [1060b] y una entidad? Desde luego, los principios eternos y primeros los buscamos con estas características. Y si ambos expresan *un esto* y una entidad, en tal caso serán entidades todas las cosas que son. En efecto, «lo que *es*» se predica de todas las cosas (y de algunas cosas también el «uno») y, sin [5] embargo, es falso que sean entidades todas las cosas que son.

Además, ¿cómo es posible que sea verdad lo que dicen quienes afirman que el Uno es principio primero y que es entidad, y a partir del Uno y de la materia generan seguidamente el número, y dicen que éste es entidad? ¿De qué modo ha de pensarse que es *una* la Díada, y [10] cada uno de los demás números compuestos? Nada dicen sobre esto, y tampoco es fácil decirlo. Pues si se establecen como principios las líneas y lo que

viene a continuación (me refiero a las superficies primeras), está el hecho de que no son entidades separadas, sino secciones y divisiones: aquéllas, de las superficies, y éstas, de los cuerpos (y los [15] puntos, de las líneas) y son, además, límites de estas mismas cosas. Todas ellas se dan en otras cosas, y ninguna de ellas existe separada. Además, ¿cómo aceptar que hay una entidad del punto y del Uno? Pues de toda entidad hay generación, pero del punto no la hay. El punto, en efecto, es una división.

〈11〉 Plantea también una aporía[588] el hecho de que toda ciencia se [20] ocupa de los universales y de lo que es *de tal cualidad*, mientras que la entidad no es universal, sino más bien *un esto* y algo separado: por consiguiente, si la ciencia se ocupa de los principios, ¿cómo aceptar que el principio es entidad?

〈12〉 Además, ¿existe algo fuera del compuesto, o no?[589] (Me refiero al de la materia y lo que se da en ella.) Si no, está el hecho de que todas [25] las cosas que se dan en la materia son corruptibles. Si, por el contrario, existe algo, esto será la forma y la configuración. Ciertamente, resulta difícil precisar en qué casos existe separada de la materia y en qué casos no. En algunos casos, desde luego, es obvio que la forma no existe separada, por ejemplo, la de una casa.

〈13〉 Además,[590] ¿los principios son los mismos específicamente, o [30] numéricamente? Desde luego, si son uno numéricamente, todas las cosas serán la misma cosa.

3

〈*Posibilidad y objeto de la filosofía*〉[591]

Puesto que la ciencia del filósofo se ocupa de lo que es, en tanto que algo que *es*, universalmente y no parcialmente, y puesto que, por otra parte, «lo que *es*» se dice tal en muchos sentidos y no según un sentido único, ciertamente, si se trata de un caso de homonimia y nada hay común a todos esos sentidos, no caerán bajo una única ciencia (al no haber un género único que los incluya); sin embargo, si hubiera [35] algo común 〈a todos ellos〉, caerían bajo una única ciencia. Ahora bien, parece que se dice del modo que acabamos de indicar, como ‘médico’ y ‘sano’. En efecto, también estos dos se dicen en muchos sentidos, pero uno y otro se dicen del siguiente modo: lo uno, en [1061a] cuanto que se refiere, de la manera que sea, a la ciencia médica, y lo otro a la salud, y otros términos por relación a otra cosa, pero cada uno de ellos por relación a la misma cosa. Y es que se denomina médica una explicación, y médico un aparato, porque la una proviene de la ciencia médica y el otro le es útil a ésta. Y de modo semejante [5] ocurre también con lo sano: esto se denomina tal porque es síntoma de salud, aquello porque la produce. Y del mismo modo también en los demás casos. Del mismo modo se dice también todo lo que *es*: en efecto, por el hecho de ser una afección, un hábito, una disposición, un movimiento, o cualquier otra determinación de lo que es, en tanto que

algo que es,[592] de cada una de estas cosas se dice que son «algo que es».

Puesto que se produce la referencia de todo lo que es a algo uno [10] y común, también cada una de las oposiciones quedará referida a las diferencias y oposiciones primeras de lo que es, tanto si las diferencias primeras de «lo que es» son la Unidad y la Pluralidad, o Semejanza y Desemejanza, como si son otras. Éstas, desde luego, ya las tenemos [15] estudiadas.[593] Nada importa, por lo demás, que la referencia de lo que es se haga a «lo que es» o a «lo uno». Pues, aunque no sean lo mismo, sino distintos, ambos términos son intercambiables: en efecto, lo *uno* es, a su manera, algo que *es*, y «lo que es» es algo *uno*.

Y puesto que a una y la misma ciencia corresponde estudiar todos los contrarios, y puesto que cada uno de ellos, en cada caso, se dice por privación, ciertamente, uno se encontraría con el problema de en [20] qué modo se dice por privación lo contrario en aquellos casos que admiten grados intermedios, como «justo» e «injusto»; pues bien, en todos estos casos ha de tomarse, no como privación, en su totalidad, de lo expresado en la definición, sino como privación de su forma más perfecta: por ejemplo, si el justo es aquel que se somete a las leyes por [25] tener tal disposición, el «injusto» no ha de estar, en todo caso, privado totalmente de lo expresado por esta definición, sino que en la medida en que deja de obedecer a las leyes, en esa medida se da en él la privación. Y del mismo modo también en los demás casos.

Al igual que el matemático estudia nociones obtenidas por abstracción (en efecto, estudia suprimiendo todos los aspectos sensibles, [30] como el peso y la ligereza, la dureza y lo contrario de ésta, y también el calor y el frío, y las demás contrariedades sensibles, mientras que deja solamente lo cuantitativo y lo continuo, sea en una o en dos o en tres dimensiones, así como las propiedades que poseen en tanto [35] que son cantidades y magnitudes continuas, y no las estudia bajo ningún otro aspecto, y en unos casos estudia las posiciones recíprocas y las propiedades que les corresponden, y en otros casos estudia las [1061b] conmensurabilidades y las inconmensurabilidades, y en otros las proporciones, y, no obstante, afirmamos igualmente que de todas estas cosas se ocupa una y la misma ciencia, la geometría), del mismo modo ocurre también con «lo que es»: en efecto, no a otra ciencia que a la filosofía corresponde estudiar sus accidentes en la medida en que es [5] algo que es, así como las contrariedades que le pertenecen en tanto que algo que es. Pues a la física habría que adjudicarle las cosas, no en tanto que cosas que *son*, sino en tanto que *participan del movimiento.* Y, ciertamente, la Dialéctica y la Sofística se ocupan de los accidentes de las cosas que son, pero no en tanto que cosas que son, ni tampoco estudian [10] lo que es, en tanto que algo que *es*. Sólo queda, por consiguiente, que sea el filósofo el que estudie las cosas que decimos, en la medida que son «cosas que *son*». Y puesto que «lo que es», aunque se diga en muchos sentidos, en todos los casos se dice según algo único y común, y lo mismo los contrarios (en efecto, son referidos a las oposiciones y diferencias primeras), y puesto que es posible que las cosas de tales características caigan bajo una única ciencia, quedaría resuelta la aporía [15] enunciada al principio,[594] me refiero al problema de cómo una ciencia única puede ocuparse de muchas cosas que son diferentes en cuanto al

género.

4

⟨*Física, matemáticas, filosofía*⟩[595]

Puesto que también el matemático utiliza los axiomas comunes, pero en su ámbito particular, a la filosofía primera corresponderá estudiar también sus principios. Pues «si se sustraen cantidades iguales de cantidades [20] iguales, los restos son iguales» es un axioma común a todo tipo de cantidades, pero las matemáticas investigan aplicándolo a alguna parte de la materia que les es propia, por ejemplo, a líneas, ángulos, números o alguno de los otros tipos de cantidad, pero no en tanto que cosas que *son*, sino en tanto que cada una de estas cosas *es continua* en una, dos o tres dimensiones. La filosofía, por el contrario, no investiga acerca de [25] realidades particulares, en tanto que a cada una de ellas le ocurre tener alguna propiedad, sino acerca de lo que es, en tanto que cada una de ellas es *algo que es*. Y lo mismo que con las matemáticas ocurre también con la ciencia física. En efecto, la física estudia los accidentes y los principios de las cosas que son, en tanto que *son movidas*, y no en tanto que cosas que son (mientras que hemos dicho que la ciencia primera se [30] ocupa de éstas, en la medida en que las cosas que estudia son cosas que *son*, y no en tanto que son alguna otra cosa). Por eso ha de afirmarse que ésta[596] y la ciencia matemática son partes de la sabiduría.

5

⟨*Refutación de los que niegan el principio de no-contradicción*⟩[597]

Hay un principio, en las cosas que son, acerca del cual no es posible caer en error, sino que siempre se hace necesariamente lo contrario, o sea, estar en la verdad: que «no es posible que lo mismo sea y no sea [35] [1062a] a un mismo tiempo», e igualmente en el caso de los otros predicados que se oponen entre sí de este modo.

De tales principios no hay demostración en sentido absoluto, pero sí que la hay como refutación *ad hominem.* En efecto, no es posible deducirlos silogísticamente a partir de un principio más cierto, lo cual debería hacerse, sin embargo, si se tratara de una demostración en [5] sentido absoluto. Ahora bien, contra quien afirme las proposiciones opuestas, si uno quiere demostrar su falsedad, ha de proponer algo *que sea idéntico* al axioma de que «no es posible que lo mismo sea y no sea a un mismo tiempo», pero *que no parezca que es idéntico a él.*[598] [10] Y es que solamente de este modo cabe demostración contra quien dice que las proposiciones opuestas pueden ser verdaderas acerca del mismo sujeto.

Pues bien, los que pretenden participar conjuntamente en una discusión tienen que

estar de acuerdo en algo. En efecto, si esto no se produce, ¿cómo les será posible participar conjuntamente en una discusión? Cada palabra, por tanto, ha de ser comprensible y ha de [15] tener un significado, no muchos, sino uno solo. Y en caso de que tenga más de un significado, ha de aclararse a cuál de ellos se refiere la palabra. Ahora bien, el que dice que «es y no es esto», niega aquello que afirma y, por consiguiente, dice que la palabra[599] no significa aquello que significa. Pero tal cosa es imposible. Por consiguiente, si algo significa «ser esto», es imposible que el enunciado contradictorio sea verdadero.

Además, si la palabra tiene algún significado y éste es verdadero, [20] tiene que serlo *necesariamente.*[600] Pues lo que es necesariamente, no puede en ningún caso no ser. Por consiguiente, no es posible que las afirmaciones y las negaciones opuestas sean verdaderas acerca del mismo sujeto.

Además, si la afirmación no es en absoluto más verdadera que la negación, el que dice ⟨de un individuo⟩ que es un hombre, no dirá más verdad en absoluto que el que dice que no es un hombre. Ahora bien, cabe pensar que el que dice que un hombre *no es un caballo* [25] enuncia algo más verdadero, o no menos verdadero, que el que dice que no es un hombre; luego también dirá la verdad si dice que *es un caballo* (pues se había quedado en que los enunciados opuestos son verdaderos por igual). Sucede, entonces, que el mismo sujeto es hombre y caballo, o cualquier otro animal.

No hay, pues, en sentido absoluto, demostración alguna de estos [30] principios, pero sí demostración contra quien afirme tales cosas. Y, seguramente, alguien que preguntara de este modo habría obligado al mismo Heráclito a reconocer enseguida que es absolutamente imposible que los enunciados opuestos sean verdaderos del mismo sujeto. Pero él abrazó esta opinión sin caer en la cuenta de [35] lo que decía. En cualquier caso, sin embargo, si lo afirmado por él es verdadero, ni siquiera su afirmación sería verdadera, a saber, [1062b] que lo mismo puede ser y no ser al mismo tiempo. Pues así como, por separado, la afirmación no es, en absoluto, más verdadera que la negación, del mismo modo, si la unión y conjunción de ambas [5] se toma como una única afirmación, tampoco su negación será más verdadera en absoluto que la proposición entera tomada como afirmación.

Además, si no es posible afirmar nada con verdad, incluso ésta misma sería falsa, la de que no hay ninguna afirmación verdadera. Ahora bien, si hay alguna, queda refutado lo afirmado por quienes [10] plantean tales dificultades y destruyen totalmente el diálogo.

6

⟨*Refutación de los argumentos en que se apoyan los negadores del principio de no-contradicción*⟩[601]

Próximo a las opiniones expuestas está también el dicho de Protágoras. Pues éste dijo también que el hombre es medida de todas las cosas, con lo que no quería decir sino que

lo que a cada cual le parece, [15] eso también es firmemente. Pero si esto es así, sucede que la misma cosa es y no es, es mala y buena, y los demás predicados que corresponden a expresiones opuestas, por aquello de que esta cosa les parece ser bella a unos y a otros lo contrario, y que la medida es lo que a cada [20] cual le parece. Ahora bien, esta aporía puede resolverse si se considera de dónde procede el origen de tal opinión. Parece, en efecto, que a algunos les ha venido a partir de la doctrina de los filósofos de la naturaleza, y a otros a partir del hecho de que no todos tienen el mismo conocimiento de las mismas cosas, sino que a unos esta cosa les parece dulce y a otros lo contrario.

[25] En efecto, que nada se genera a partir de lo que no es, sino todo a partir de lo que es, constituye una doctrina común a casi todos los filósofos de la naturaleza. Desde luego, puesto que nada deviene blanco si se trata de algo totalmente blanco y que no tiene parte alguna que sea no-blanca, lo que deviene blanco provendrá de *lo que no es blanco*: por consiguiente, según ellos, provendrá de *lo que no es*, a menos que la misma cosa sea [30] blanca y no-blanca. No es difícil, sin embargo, resolver esta aporía: ya se dijo, en efecto, en la *Física*[602] en qué sentido las cosas generadas se generan a partir de lo que no es, y en qué sentido a partir de lo que es.

Por otra parte, sería ingenuo asentir por igual a las opiniones y fantasías [35] de los que están en desacuerdo, pues es obvio que necesariamente algunos se equivocan. Y esto resulta evidente por lo que sucede con la percepción sensible. En efecto, la misma cosa no parece, en absoluto, [1063a] dulce a unos y a otros lo contrario, a no ser que una parte de ellos tengan destruido o dañado el órgano que siente y distingue los mencionados sabores. Y siendo esto así, habrá de aceptarse que los unos son medida, y habrá de aceptarse que los otros no. Y afirmo esto también, [5] por igual, respecto de bueno y malo, hermoso y feo, y las demás características de este tipo. Aceptar tal cosa es lo mismo que dar por bueno lo que parece a aquellos que se aprietan con un dedo debajo del ojo y hacen que una cosa se vea doble: que tienen que ser dos, puesto que así aparecen, pero a la vez tiene que ser una, ya que lo que es una cosa les [10] parece una a quienes no presionan el ojo.

En general, es absurdo hacerse un juicio acerca de la verdad a partir del hecho de que las cosas de aquí parecen estar cambiando y no permanecer nunca en las mismas condiciones. Pues la verdad ha de perseguirse a partir de las cosas que se hallan siempre en las mismas condiciones y que no son afectadas por cambio alguno, y de este tipo son los cuerpos celestes. En efecto, éstos no aparecen a veces con tales [15] características, y de nuevo con tales otras, sino siempre idénticas y sin participar de cambio alguno.

Además, si hay movimiento, hay algo que se mueve, y todo se mueve *a partir de* algo y *hacia* algo. Por consiguiente, lo que se mueve tiene que estar en aquello a partir de lo cual se mueve y no estar en eso mismo, y moverse hacia esto y llegar a encontrarse en esto, sin que [20] las proposiciones contradictorias tengan que ser verdaderas a la vez, como ellos creen.[603]

Y aun suponiendo que las cosas de aquí cambian y se mueven continuamente en cuanto a la cantidad (si alguien afirmara esto, aun no siendo verdad),[604] ¿por qué no iban

a permanecer en cuanto a la cualidad? En efecto, parece que atribuyen a la misma cosa los predicados [25] contradictorios porque suponen que la cantidad no permanece idéntica en los cuerpos y que, por ello, la misma cosa es y no es de cuatro codos. Pero la entidad pertenece al ámbito de lo cualitativo.[605] Y ésta es de naturaleza determinada, mientras que la cantidad es de naturaleza indeterminada.

Además, cuando el médico prescribe tomar tal alimento, ¿por qué [30] lo toman? ¿Por qué esto es pan más bien que no lo es? Nada separaría, por consiguiente, el comer del no comer. No obstante, se toman el alimento, como que están en la verdad al respecto y como que tal alimento es el que les ha sido prescrito. Y, sin embargo, no deberían hacerlo, ya que en las cosas sensibles ninguna naturaleza permanece firmemente, sino que todas ellas están siempre moviéndose y cambiando.

[35] Además, si sufrimos continuamente alteraciones y no permanecemos nunca siendo los mismos, ¿qué tiene de extraño si las cosas no nos parecen nunca las mismas, como ocurre con los enfermos? (A éstos, en efecto, por no encontrarse en un estado semejante a cuando estaban [1063b] sanos, las cosas sensibles no les parecen del mismo modo; y no por ello las cosas sensibles participan de cambio alguno, si bien producen en los enfermos impresiones distintas y que no son las mismas. Y, seguramente, las cosas ocurren necesariamente del mismo modo en el caso [5] del cambio que hemos mencionado.) Pero, si no cambiamos, sino que continuamos siendo los mismos, habrá algo que permanece.

Respecto de aquellos que plantean los problemas indicados a partir de meros argumentos verbales, no es fácil refutarlos, puesto que no afirman cosa alguna ni piden razón de ella. Éste es, en efecto, el modo [10] en que se lleva a cabo todo razonamiento y toda demostración. Ellos, sin embargo, al no afirmar nada, suprimen el diálogo y toda forma de razonamiento. Frente a éstos, por consiguiente, no hay razonamiento. Por el contrario, a los que se hallan perplejos a causa de los problemas tradicionales es fácil contestarles y resolver aquellos puntos que les [15] plantean problema. Es evidente por cuanto se ha dicho.[606]

Resulta, por tanto, evidente por todas estas razones que no es posible que los enunciados opuestos sean verdaderos a la vez del mismo sujeto, y tampoco los contrarios, ya que toda contrariedad se dice por privación, lo cual resulta evidente si las nociones de los contrarios se reducen a su principio. Del mismo modo, ninguno de los términos intermedios puede predicarse de uno y el mismo sujeto. Pues si el sujeto [20] es blanco, diremos algo falso al afirmar que no es «ni negro ni blanco». Y es que en tal caso ocurriría que es blanco y no es blanco, ya que respecto del mismo sujeto resultará verdadero uno de los predicados que componen la expresión, y tal predicado es contradictorio de blanco.

Tampoco pueden estar en la verdad ni quienes siguen a Heráclito ni quienes siguen a Anaxágoras en sus explicaciones. Pues, si no, [25] ocurrirá que los contrarios se predican del mismo sujeto. Y es que cuando dice que en todo hay de todo, viene a decir que nada es dulce más bien que amargo, o que cualquiera de los demás pares de contrarios, si es que en todo hay de todo no solamente en potencia, sino también actualmente y de modo

diferenciado. De la misma manera, tampoco es posible que todos los enunciados sean falsos, ni que todos sean verdaderos, tanto a causa de las muchas dificultades que acarrea esta tesis, como por lo siguiente: si todos los enunciados son falsos, tampoco quien lo dice dice la verdad; si, por el contrario, todos son verdaderos, el que dice que todos son falsos no dice algo falso.

7

〈*Física*, *matemáticas*, *teología*〉[607]

Toda ciencia investiga ciertos principios y causas concernientes a todas las cosas cuyo conocimiento le corresponde, por ejemplo, la medicina, la gimnástica, y todas las demás, las productivas y las matemáticas. Cada [1064a] una de ellas, en efecto, tras circunscribir un género para sí, se ocupa de éste como algo que se da y que es, pero no en tanto que es, sino que ésta es una ciencia distinta, aparte de aquellas ciencias. A su vez, cada una de las ciencias señaladas, tras captar de algún modo el *qué-es* en cada género, se esfuerzan en demostrar lo demás con mayor laxitud o con mayor rigor. Y captan el *qué-es* las unas por medio de la sensación, las otras por hipótesis. Por eso, también resulta evidente a partir de esta inducción que no hay demostración de la entidad, del *qué-es*.

Por otra parte, puesto que hay una ciencia de la naturaleza, es evidente que será distinta tanto de la 〈ciencia〉 práctica como de la productiva. En cuanto a la productiva, el principio del movimiento se halla en el que produce, y no en lo producido, sea aquél algún arte, sea cualquier otra potencia. Y del mismo modo, en cuanto a la 〈ciencia〉 práctica, el movimiento no tiene lugar en lo que ha de hacerse, sino más bien en los agentes. La del físico, por su parte, se ocupa de las cosas que tienen en ellas mismas un principio del movimiento. Por ello resulta evidente que la ciencia física, necesariamente, no es ni práctica ni productiva, sino teorética (ya que ha de caer en alguno de estos géneros). Ahora bien, puesto que, necesariamente, cada una de las ciencias ha de conocer de algún modo el *qué-es*, y ha de servirse de él como principio, conviene no pasar por alto de qué modo ha de definir el físico, y de qué modo ha de tomar la definición de la entidad, si como lo chato o, más bien, como lo cóncavo. De éstos, en efecto, la definición de lo chato se enuncia conjuntamente con la materia de la cosa, y la de lo cóncavo sin la materia. Y es que la chatez tiene lugar en la nariz, y por eso la definición de aquélla se considera juntamente con ésta: efectivamente, «chato» es «nariz cóncava». Es claro, por tanto, que la definición de carne, y de ojo, y de las demás partes, ha de darse siempre juntamente con la materia.

Por otra parte, puesto que hay una ciencia de lo que es, en tanto que *es* y en tanto que *es separado*,[608] ha de mirarse si ésta se identifica, acaso, con la física, o si, más bien, es distinta. Ciertamente, la física trata de las cosas que tienen en ellas mismas un principio del movimiento, mientras que la matemática, a su vez, es 〈ciencia〉 teorética

acerca de cosas que tienen permanencia, pero no existencia separada. Por tanto, alguna distinta de estas dos ciencias se ocupa de lo que es separado e inmóvil, si es que hay alguna entidad tal, quiero decir, separada [35] e inmóvil, algo que tratamos de demostrar. Y si, entre las cosas que son, existe una naturaleza tal, allí estará también seguramente lo divino, y ella será principio primero y supremo. Es, pues, evidente [1064b] que hay tres géneros de ciencias teoréticas: Física, Matemáticas, Teología. Ahora bien, el mejor género 〈de ciencia〉 es el de las teoréticas, y de éstas lo es la última citada, ya que se ocupa de la más excelsa de las cosas que son, y cada una 〈de las ciencias〉 es mejor o peor según sea lo [5] que es propio de su conocimiento.

Cabría plantearse el problema de si la ciencia de lo que es, en tanto que algo que es, ha de considerarse universal o no. En efecto, cada una de las ciencias matemáticas se ocupa de un género determinado, mientras que la 〈matemática〉 universal, común, se ocupa de todos ellos. Así pues, si las entidades físicas son las primeras de las cosas que [10] son, también la física sería la primera de las ciencias. Si, por el contrario, existe otro tipo de naturaleza y entidad, separada e inmóvil, la ciencia de ésta será también necesariamente otra, y anterior a la física, y universal por ser primera.

8

〈*Ser accidentalmente y ser verdadero*〉[609]

Puesto que 'lo que es', sin más precisiones, se dice de muchos modos, [15] de los cuales uno es el que se dice que *es accidentalmente*, ha de investigarse primero acerca de lo que es de este modo. Ciertamente, que ninguna de las ciencias tradicionales se ocupa de lo accidental, es evidente (en efecto, ni el arte de construir tiene en cuenta lo que accidentalmente ocurrirá con los usuarios de la casa, por ejemplo, si la habitarán con disgusto o lo contrario, ni tampoco el de tejer, ni el de [20] curtir, ni el de cocinar, sino que cada ciencia tiene en cuenta solamente lo que, por sí misma, le concierne, es decir, su fin propio; ni tampoco 〈consideran las relaciones entre〉 músico y gramático, ni 〈argumentos como el siguiente:〉 que el que es músico, porque se hizo gramático, *será a la vez* ambas cosas, sin serlo antes; ahora bien, como lo que es, si [25] no es siempre, ha llegado a ser, resulta que *llegó a la vez* a ser músico y gramático; pero de esto no se interesa ninguna de las consideradas comúnmente ciencias, excepto la Sofística. Efectivamente, sólo ésta se ocupa de lo accidental, por lo que Platón no se expresó mal al decir que [30] el sofista discute acerca de *lo que no es*.[610] Pues bien, que no es posible que haya ciencia del accidente, resultará evidente a quienes traten de captar qué es lo accidental. Decimos que todo es, o bien siempre y por necesidad (no la necesidad en el sentido de «violencia», sino aquella [35] de que hacemos uso en lo referente a las demostraciones),[611] o bien la mayoría de las veces, o bien ni la mayoría de las veces ni siempre y por necesidad, sino de modo fortuito: por ejemplo, si en la canícula hace frío, pero esto no sucede siempre y por necesidad, ni tampoco la mayoría [1065a] de las

veces, sino que en alguna ocasión puede suceder. Así pues, el accidente es lo que se produce, si bien no siempre ni por necesidad, ni la mayoría de las veces.

Por tanto, queda dicho qué es el accidente. Por su parte, es evidente [5] que no hay ciencia de algo tal. En efecto, toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces, pero el accidente no cae ni en lo uno ni en lo otro. Y es, a su vez, evidente que de lo accidental no hay causas y principios como los de lo que es por sí, pues ⟨si los hubiera⟩, todas las cosas sucederían por necesidad. Y es que, si esto existe cuando existe eso, y eso cuando existe aquello, y aquello no [10] sucedió casualmente, sino por necesidad, existirá también por necesidad eso de lo que aquello era causa, hasta llegar a lo que se considera lo último efectuado (y esto era lo supuestamente accidental), con lo que todas las cosas serán por necesidad, y el que algo suceda fortuitamente de las dos maneras, así como la posibilidad de generarse o no, quedan totalmente eliminados de entre las cosas que se generan. [15] Y aunque se suponga que la causa no existe ⟨siempre⟩, sino que se genera, las consecuencias serán las mismas, pues todo se generará por necesidad. En efecto, el eclipse de mañana se producirá si se produce esto, y esto si se produce esto otro, y esto otro si se produce alguna otra cosa: y de este modo, restando tiempo del tiempo limitado que va de ahora a mañana, se llegará alguna vez a lo que existe y, por [20] tanto, si esto existe, a continuación de esto se producirán por necesidad todas las cosas, de modo que todas las cosas se producirán por necesidad.

En cuanto a lo que es en el sentido de «es verdadero» y a lo que «es accidentalmente», el uno se da en una combinación del pensamiento y es una afección de éste (y por eso no se buscan los principios concernientes a lo que es en este sentido, sino los concernientes a lo que es fuera y separado),[612] y el otro, a su vez, no es necesario, sino indeterminado, quiero decir, lo accidental. Y sus causas son desordenadas e [25] infinitas.

Por su parte,[613] el *para algo* se da en las cosas que se generan, sea naturalmente sea por el pensamiento, y el azar tiene lugar cuando alguna de estas cosas se genera accidentalmente. Y es que la causa, lo mismo que lo que es, existe o por sí o accidentalmente. El azar es la [30] causa accidental en el ámbito de lo que se produce por elección de las cosas que son *para algo*, y por ello el azar y el pensamiento recaen sobre las mismas cosas, ya que la elección no tiene lugar sin pensamiento. E infinitas son las causas por las cuales pueden generarse las cosas que se generan por azar, y de ahí que éste permanezca incognoscible para el razonamiento humano, y es causa en sentido accidental, pero no lo es de nada en sentido absoluto. Y el azar es bueno o malo según [35] resulte un bien o un mal, y ⟨se considera⟩ «buena fortuna» y «mala [1065b] fortuna» cuando éstos son importantes.

Puesto que nada accidental es anterior a las cosas que son por sí, tampoco lo es la causa ⟨accidental⟩. Y aun cuando el azar y la espontaneidad[614] fueran causa del Universo, antes serían el entendimiento y la naturaleza.

9

⟨*Potencia*, *actualización y movimiento*⟩[615]

Unas cosas están solamente en acto, otras en potencia, y otras en potencia y en acto, trátese de lo que es, o de la cantidad, o de alguna de las restantes categorías. Por otra parte, no existe movimiento alguno fuera de las cosas, ya que el cambio tiene lugar siempre según las categorías de lo que es, y nada hay común a todas ellas, nada que no se dé en una categoría. Ahora bien, en todas las cosas, cada una de las categorías se da de dos maneras: el *esto* es, por ejemplo, bien la forma de la cosa, bien su privación; y según la cualidad, lo blanco y lo negro; y según la cantidad, lo completo y lo incompleto; y según la traslación, el arriba y el abajo, o bien, ligero y pesado. Así pues, hay tantas especies de movimiento y de cambio cuantas especies hay de lo que es.[616] Y puesto que lo que está en potencia y lo que está plenamente realizado se dividen conforme a cada uno de los géneros, afirmo que *el movimiento es la actualización de lo que está en potencia*, *en tanto que tal.*

Que es verdad lo que decimos se manifiesta por lo siguiente. Y es que, cuando lo edificable —en tanto que decimos que es tal— está actualizándose, se está edificando, y esto es la edificación. Y de modo semejante el proceso de aprender, curar, pasear, saltar, envejecer, madurar. Y el movimiento ocurre cuando se da la realización misma, ni antes ni después. Y el movimiento es ⟨la actualización⟩ de lo que está en potencia, cuando se actualiza al realizarse, pero no en tanto que es ello mismo, sino en tanto que es móvil. El ‘en tanto que’ lo entiendo del modo siguiente.[617] Ciertamente, el bronce es en potencia una estatua. Sin embargo, el estado de realización del bronce, en tanto que bronce, no es movimiento. Y es que no es lo mismo ser bronce que ser cierta potencia, pues si fueran simplemente lo mismo conforme a su definición, el estado de realización del bronce sería un movimiento. Pero no son lo mismo. (Y es evidente en el caso de los contrarios: poder sanar y poder enfermar no son lo mismo, pues en tal caso sanar y enfermar serían lo mismo, mientras que el sujeto que sana y enferma, sea un humor, sea la sangre, es uno y el mismo.) Y puesto que no son lo mismo, como tampoco son lo mismo el color y lo visible, movimiento es *la realización de lo potencial en tanto que potencial.* Que es ésta, y que el movimiento ocurre cuando se da la realización misma, y no antes ni después, es obvio. (Pues cada cosa puede actualizarse a veces [1066a] y a veces no, por ejemplo, lo edificable en tanto que edificable. Y la actualización de lo edificable, en tanto que edificable, es la edificación. Y es que la actualización es, o bien la edificación de la casa, o bien la casa. Pero cuando ya está la casa, ya no se trata de algo edificable, sino que se edifica lo edificable. Necesariamente, pues, la actualización es edificación, y la edificación es cierto movimiento. Y la misma explicación vale para los otros movimientos.)

Que la explicación es adecuada resulta evidente por las cosas que los demás dicen acerca del movimiento, y también porque no resulta fácil definirlo de otro modo. En efecto, uno no podría situarlo en otro género. Y es evidente por las cosas que dicen. Algunos lo definen como diversidad, como desigualdad y como «algo que *no es*»: ahora

bien, a nada de esto le corresponde necesariamente moverse; pero es que tampoco el cambio tiene lugar ni hacia estas cosas ni a partir de ellas con más razón que a partir de sus opuestos. Y la razón de que lo reduzcan a estas cosas está en que el movimiento parece ser algo [15] indeterminado, y los principios de la segunda columna parecen ser indeterminados por ser privaciones.[618] En efecto, ninguno de ellos es ni *esto*, ni tal cualidad, ni ninguna de las otras categorías. Y la causa de que el movimiento aparezca como indeterminado es que no resulta posible reducirlo ni a la potencia ni al acto de las cosas que son. Pues no [20] se mueve, necesariamente, ni lo que es potencialmente de tal cantidad ni lo que es actualmente de tal cantidad, y ciertamente, el movimiento parece ser cierto tipo de actualización, pero incompleta. Y la causa de ello estriba en que lo potencial, de lo cual es actualización, está incompleto. Y por eso resulta difícil comprender qué es. Pues habría que reducirlo, necesariamente, bien a la privación, bien a la potencia, bien a la actualidad sin más, y, sin embargo, nada de esto parece posible, [25] con lo cual solamente queda que sea lo dicho, acto y no acto, tal como ha quedado explicado:[619] difícil de ver, pero posible que sea.

Es, además, evidente que el movimiento se da en la cosa movida, ya que es la realización de ésta bajo la acción de lo que es capaz de mover. Y la actualización de lo que es capaz de mover no es distinta de la actualización[620] de lo movido, ya que tiene que ser la realización de [30] ambos. En efecto, puede mover en cuanto que tiene la potencia de actuar, y mueve en tanto que está actuando; ahora bien, es actualizador de la cosa movida, luego el acto de ambos es uno, al igual que el intervalo de uno a dos y de dos a uno es el mismo, y la distancia monte arriba y monte abajo, si bien su ser no es uno. Pues igual en el caso de lo que mueve y lo que es movido.

10

〈*El infinito no tiene existencia actual*〉[621]

Lo infinito es, o bien lo que no puede recorrerse porque su naturaleza [35] excluye que se recorra, como la voz es in-visible, o bien lo que comporta un recorrido sin fin, o bien lo que se recorre con dificultad, o bien lo que no tiene recorrido o límite, aun correspondiéndole por naturaleza tenerlo. Además, está el infinito por adición, por sustracción y por ambas cosas. [1066b]

〈1〉 Ciertamente, no es posible que sea algo que existe separado. Pues si no es una magnitud ni un número, sino que lo infinito es, ello mismo, entidad y no accidente, será indivisible (ya que lo divisible es o magnitud o número). Ahora bien, si es indivisible, no puede ser infinito, a no ser como la voz es invisible. Pero no se refieren al infinito [5] en este sentido, sino en el sentido de *imposible de recorrer.*

Además, ¿cómo puede existir por sí el infinito, si no existen por sí también el número y la magnitud, de los cuales es afección el infinito?

Además, si existe como accidente, no podrá, en tanto que infinito, ser elemento de

las cosas que son, como tampoco lo invisible es elemento del lenguaje, por más que la voz sea invisible. [10]

Y que lo infinito no puede existir en acto, es evidente. Pues, en tal caso, cualquier parte que se tomara de él sería infinita (ya que, si fuera una entidad y no se predicara de un sujeto, lo infinito y ser-infinito serían lo mismo)[622] y, por consiguiente, sería, o bien indivisible, o bien [15] divisible en partes infinitas, si tuviera partes. Pero es imposible que la misma cosa conste de muchos infinitos (pues así como la parte del aire es aire, así la parte del infinito sería infinita, si fuera entidad y principio). Luego es sin partes e indivisible. Ahora bien, es imposible que lo infinito plenamente actualizado sea tal[623] (ya que necesariamente ha de ser cantidad), luego se da en otro como accidente. Pero si es así, ya [20] se ha dicho que no puede ser principio: lo será, más bien, aquello en que se da como accidente, el Aire o lo Par.[624]

〈2〉 Hasta ahora hemos desarrollado la cuestión de un modo general. Ahora bien, que el infinito no existe en las cosas sensibles, es obvio por lo siguiente. Pues si la definición de cuerpo es «lo limitado por superficies», no podrá haber cuerpo infinito alguno, ni sensible ni inteligible, [25] ni tampoco un número separado e infinito: pues el número, o lo que tiene número, es mensurable.

Por otra parte, atendiendo a su naturaleza,[625] es evidente por lo siguiente: es imposible, en efecto, que sea ni compuesto ni simple. Desde luego, no será un cuerpo compuesto, si sus elementos son limitados en número (pues los contrarios han de estar igualados y ninguno de [30] ellos ser infinito. Y es que si la potencia de los cuerpos es en alguna medida inferior, el que es limitado será destruido por el que es infinito. Pero tampoco es posible que cada uno de ellos sea infinito, pues cuerpo es lo que tiene extensión en todas las direcciones, e infinito lo que se extiende sin límite, y, por consiguiente, si un cuerpo es infinito, es infinito en todas las direcciones). Pero el infinito no puede ser tampoco un cuerpo uno y simple ni, como algunos dicen,[626] algo que [35] existe aparte de los elementos y de lo cual hacen que éstos se generen (y es que no existe un cuerpo tal aparte de los elementos. Todo, en efecto, se descompone en aquello de lo cual consta, y no parece que haya tal aparte de los cuerpos simples), ni tampoco el fuego o algún [1067a] otro de los elementos. Pues independientemente de que 〈es imposible que〉 alguno de éstos sea infinito, es imposible que el Todo, aun siendo limitado, sea o se convierta en uno de ellos, como pretende Heráclito que todas las cosas se convierten en fuego en algún momento. Y lo mismo cabe decir acerca del Uno que los físicos ponen fuera de los [5] elementos. Y es que todo cambia a partir de un contrario, por ejemplo, a partir de caliente a frío.

Además, el cuerpo sensible se halla en algún sitio, y es el mismo el lugar del todo y el de la parte, por ejemplo, el de la tierra, y por tanto, si el cuerpo es homogéneo, o bien será inmóvil, o bien estará siempre en movimiento. Pero esto es imposible. (¿Por qué, en efecto, [10] 〈va a moverse o reposar〉 abajo más bien que arriba, o en cualquier otra dirección? Por ejemplo, si fuera un terrón, ¿dónde se movería o se quedaría parado? Pues el lugar del cuerpo de su mismo género es infinito. ¿Ocupará, entonces, en lugar en

su totalidad? ¿Y cómo? ¿Cuál será, entonces, su reposo y su movimiento? O bien permanecerá quieto por todas partes, con lo cual no se moverá, o bien se moverá [15] por todas partes, con lo cual no estará quieto.) Si, por el contrario, el Todo es de partes heterogéneas, también los lugares de éstas serán heterogéneos y, por lo pronto, el cuerpo del Todo no tendrá unidad, excepto por contacto de sus partes, y además, éstas serán o limitadas o infinitas en cuanto a sus especies. Ahora bien, limitadas no pueden ser (en efecto, si el Todo es infinito, aunque unas partes no lo sean, otras serán infinitas, por ejemplo, el fuego o el agua; pero un elemento tal comportaría la destrucción de los contrarios). Si, por el contrario, son [20] infinitas y simples, también los lugares respectivos serán infinitos, e infinitos serán los elementos. Ahora bien, si esto es imposible y los lugares son limitados, el Todo será también necesariamente limitado.

En general, es imposible que sea infinito un cuerpo, y que lo sea el lugar de los cuerpos, si todo cuerpo sensible posee peso o ligereza. Pues se moverá o hacia el centro o hacia arriba;[627] pero es imposible que el infinito, [25] ya sea todo ello, ya su mitad, sea afectado de ninguna de estas maneras. Pues ¿cómo dividirlo? O ¿cómo lo infinito podría tener un arriba y un abajo, o un extremo y un centro? Además, todo cuerpo sensible está en un lugar, y hay seis especies de lugar,[628] y es imposible que éstas existan [30] para un cuerpo infinito. Y, en general, si es imposible que haya un lugar infinito, también es imposible que haya un cuerpo infinito, ya que estar en un lugar 〈es tener un *dónde*, y esto〉 significa arriba o abajo, o cualquiera de los otros lugares, y cada uno de ellos comporta un límite.

〈3〉 Por otra parte, no es lo mismo lo infinito en cuanto a la magnitud, en cuanto al movimiento y en cuanto al tiempo, como si se tratara de una única naturaleza, sino que lo que es posterior se caracteriza en [35] función de lo que es anterior: así, el movimiento se caracteriza por la magnitud del recorrido, del cambio o del aumento, y, a su vez, el tiempo por el movimiento.

11

〈*Tipos de cambio y movimiento*〉[629]

[1067b] Lo que cambia, en unos casos cambia accidentalmente: así, el músico anda; en otros casos, se dice que cambia, sin más precisiones, porque cambia algo en ello: así, las cosas que cambian en sus partes [5] (pues el cuerpo sana porque sana el ojo); además, está lo que de por sí es movido primeramente, esto es, lo que de por sí es móvil. Y del mismo modo ocurre también con lo que mueve: en efecto, mueve ya accidentalmente, ya según alguna de sus partes, ya de por sí.

Hay, pues, algo que mueve primeramente. Hay, por otra parte, algo que es lo movido y, además, el tiempo durante el cual, aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual se mueve. A su vez, son inmóviles [10] las formas, las afecciones y el lugar hacia los cuales se mueve lo movido, por ejemplo, la ciencia o el calor. Pues no es movimiento el

calor, sino el proceso de calentarse. Y el cambio no accidental lo hay, no en todas las cosas, sino en el caso de los términos contrarios y sus intermedios, y en el de los contradictorios.

Esto podemos probarlo por inducción. En efecto, lo que cambia, cambia bien de sujeto a sujeto, bien de no-sujeto a no-sujeto, bien de [15] sujeto a no-sujeto, bien de no-sujeto a sujeto. (Y llamo «sujeto» a lo que se denomina mediante una expresión positiva.)[630] Por consiguiente, tres son necesariamente los tipos de cambio, puesto que no hay cambio que vaya de no-sujeto a no-sujeto, al no tratarse de términos [20] ni contrarios ni contradictorios, pues entre ellos no hay oposición. Así pues, el cambio que va de no-sujeto a sujeto, dándose entre ellos contradicción, es generación: absoluta si el cambio es absoluto, y parcial si el cambio es parcial. Por su parte, el que va de sujeto a no-sujeto es destrucción: absoluta si el cambio es absoluto, y parcial si el cambio es parcial.[631] Y puesto que «lo que *no es*» se dice tal en muchos sentidos, y tomado en el sentido de la afirmación y la negación no es susceptible [25] de movimiento, ni tampoco si «lo que no es» se entiende como potencia opuesta a lo que es en sentido absoluto[632] (sin duda, lo no-blanco o no bueno pueden moverse accidentalmente, por ejemplo, en el caso de que lo no-blanco sea un hombre; pero en modo alguno lo que no es *esto* en sentido absoluto), es imposible que lo que no es se mueva (y si [30] esto es así, es imposible también que la generación sea un movimiento, puesto que se genera lo que no es; pues aun en el caso extremo de que sea generación accidental, seguirá siendo verdadera la afirmación de que lo que no es llega a existir en aquello que se genera de modo absoluto). Y lo mismo ocurre también con el reposo, el cual tropieza [35] también con estas dificultades, y la de que todo lo que se mueve está en un lugar, mientras que lo que no es no está en lugar alguno, ya que tendría un *dónde.* Tampoco la destrucción es movimiento, puesto que lo contrario de un movimiento es otro movimiento, o el reposo, mientras que lo contrario de la generación es la destrucción.

[1068a] Pues bien, puesto que todo movimiento constituye algún tipo de cambio, y los tipos de cambio son los tres establecidos, y puesto que, de éstos, los cambios según la generación y la destrucción no son movimientos, y tales cambios son los que tienen lugar entre términos contradictorios, necesariamente sólo es movimiento el que va de sujeto a sujeto. [5] Tales sujetos son o los contrarios o sus intermedios (y póngase también la privación como contrario), y se denominan mediante una expresión positiva, por ejemplo, «en cueros», «gimnodonto» y «negro».[633]

12

⟨*Que no hay cambio del cambio*⟩[634]

Puesto que las categorías se dividen en entidad, cualidad, lugar, hacer o padecer, relación y cantidad, necesariamente hay tres clases de movimiento: [10] de cualidad, de cantidad

y de lugar. No lo hay, sin embargo, en cuanto a la entidad (pues la entidad no tiene contrario), ni lo hay tampoco de la relación (pues si cambia uno de los términos, es posible que resulte falso el otro, aun sin cambiar, de modo que su movimiento es accidental), ni tampoco del agente y del paciente, o del que mueve y del que es movido, ya que no hay movimiento del movimiento, ni generación de la generación, ni, en general, cambio del cambio.

De dos maneras, en efecto, podría haber movimiento del movimiento:[635] o bien siendo el movimiento sujeto (por ejemplo, el hombre se mueve al pasar de blanco a negro; luego también, de esta manera, el movimiento se calienta o se enfría, o cambia de lugar, o aumenta; pero esto es imposible, ya que el cambio no es un sujeto), o bien porque otro sujeto cambie de un movimiento a otra forma 〈de movimiento〉, por ejemplo, al cambiar el hombre de enfermar a recobrar la salud. Pero tampoco esto es posible, a no ser accidentalmente. Y es que todo movimiento es cambio de una cosa a otra, y lo mismo la generación y la destrucción, sólo que éstas cambian hacia términos opuestos de tal modo y aquél, el movimiento, 〈hacia términos opuestos〉 de tal otro modo.[636] Sea, pues, que cambia, al mismo tiempo, de la salud a la enfermedad y de este movimiento al otro. Es evidente, pues, que cuando ha caído enfermo habrá sufrido un cambio hacia un cambio cualquiera (puede, desde luego, permanecer sin cambiar), y además, hacia un cambio que no es siempre fortuito, y tal cambio será también de una cosa a otra. Tendrá lugar, por consiguiente, el cambio opuesto, la recuperación de la salud, pero porque coincide accidentalmente así, como se cambia, por ejemplo, del recuerdo al olvido porque el sujeto en que éstos se dan cambia hacia el conocimiento en unos casos, y en otros casos hacia la ignorancia.

Además, se produciría un proceso infinito si hubiera cambio del cambio y generación de la generación, pues si la última se genera, necesariamente también se generará la primera. En efecto, si la generación propiamente dicha se generó en algún momento, también se generó su generarse y, por consiguiente, no existiría 〈en tal momento〉 la [1068b] cosa que se generó propiamente, sino el generarse de algo que se está generando, que, a su vez, se generó en algún momento, con lo cual no existiría la cosa que en aquel momento se generó propiamente. Y puesto que las series infinitas no tienen un primer término, no existirá lo primero, y, por tanto, tampoco lo siguiente. Con lo cual nada podrá generarse, ni moverse, ni cambiar.

Además, al mismo sujeto corresponden 〈un movimiento〉 y el movimiento contrario (y el reposo), y la generación y la destrucción, de modo que lo que se genera se destruye en el mismo momento en que su generarse se ha generado, ni ya en el momento de generarse ni después.[637] En efecto, lo que se destruye debe existir.

Además, necesariamente ha de haber una materia como sustrato de lo que se genera y cambia. ¿Y cuál será éste, al modo en que lo son el cuerpo que se altera y el alma? ¿Qué es lo que, de este modo, deviene movimiento o generación? Más aún, ¿qué será aquello hacia lo que se mueven? Ha de ser, en efecto, el movimiento o la generación de alguna cosa, a partir de alguna cosa hacia alguna cosa. ¿Cómo, pues? Es obvio que no puede haber aprendizaje del aprendizaje y, por tanto, tampoco generación de la

generación.

[15] Y puesto que no hay movimiento de la entidad, ni de la relación, ni del hacer y el padecer, queda que lo haya según la cualidad, la cantidad y el lugar (pues en cada una de estas ⟨categorías⟩ hay contrariedad), pero me refiero a la cualidad, no a la que se da en la entidad (pues la diferencia es cualidad),[638] sino a la que es afección, según la cual se dice que algo es afectado o es impasible.

[20] Por su parte, se denomina inmóvil lo que es totalmente imposible que se mueva, y también lo que se mueve con dificultad empleando mucho tiempo, o bien se pone en movimiento con lentitud, y también lo que correspondiéndole por naturaleza moverse y siendo capaz de ello, ⟨no se mueve⟩ cuando, donde y como naturalmente le corresponde. De las cosas inmóviles, solamente a este estado lo denomino «reposo», pues el reposo es contrario al movimiento y, por tanto, es una privación de aquel sujeto que es susceptible ⟨de movimiento⟩. [25]

Juntas según el lugar están cuantas cosas se encuentran en un solo lugar inmediatamente, y separadas están todas las que están en otro. Están *en contacto* aquellas cuyos extremos están juntos. A su vez, *intermedio* es el término al cual lo que cambia ha de llegar naturalmente antes de llegar al final de su cambio, cuando cambia naturalmente de [30] modo continuo. Y *contrario según el lugar* es lo más alejado en línea recta. Y *consecutivo* se dice de algo cuando viene tras un término incial y su situación está definida según la posición, la especie o de cualquier otro modo, sin que entre él y el anterior se interponga ninguna cosa del mismo género como se interponen, por ejemplo, las líneas delante de una línea, las mónadas delante de una mónada,[639] una casa delante de una casa (nada impide, por lo demás, que entremedias haya algo [35] de otro género). Lo consecutivo, en efecto, viene a continuación de algo y es posterior a ello: desde luego, el uno no es consecutivo del dos, ni el [1069a] primer día del novilunio lo es del segundo. A su vez, *contiguo* es lo que, siendo consecutivo, está en contacto ⟨con lo que le antecede⟩. Ahora bien, puesto que todo cambio tiene lugar en los opuestos, y los opuestos a que me refiero son los contrarios y la contradicción, y la contradicción no tiene término intermedio, es evidente que lo intermedio tiene lugar en los contrarios. A su vez, *lo continuo* es algo propiamente contiguo, y hablo de «contiguo» cuando es uno y el mismo [5] el límite de dos cosas que están en contacto y se continúan, de modo que, evidentemente, hay contigüidad en aquellas cosas de las cuales naturalmente puede resultar una sola por el contacto. Es, pues, evidente que «ser consecutivo» es primero (pues ser consecutivo no supone contacto, mientras que éste comporta ser consecutivo; y si hay continuidad hay contacto, mientras que si hay contacto, no ⟨por ello⟩ [10] hay continuidad; y las cosas que no tienen contacto, tampoco podrán tener unidad orgánica). Por consiguiente, un punto y una mónada no son lo mismo, ya que en aquéllos hay contacto, mientras que en éstas no, aunque sí que hay sucesión, y entre aquéllos hay intermedios, mientras entre éstas no.

567 Este capítulo y el siguiente contienen una exposición abreviada de las aporías analizadas en el libro III. Las observaciones propuestas acerca de las distintas aporías no coinciden exactamente en aquel libro y en éste. Sobre el significado del término 'aporía', *cf.* III, 1, 995a28, nota 89.

En este primer capítulo se recogen las siete aporías enunciadas en III, 1 y desarrolladas en III, 2-3.

568 *Cf. supra*, I, 3-10.

569 *Cf. la aporía primera* del libro III: 1, 995b4-6, y 2, 996a18-b26.

570 Se refiere a las cuatro causas. *Cf. supra*, III, 2, 996a21 y sigs.

571 *Cf. la aporía segunda* del libro III: 1, 995b6-10 y 2, 996b26-997a15.

572 *Cf. la aporía tercera* del libro III: 1, 995b10-13 y 2, 997a15-25.

573 *Cf. la aporía quinta* del libro III: 1, 995b18-27 y 2, 997a25-34. Sobre el uso del término 'accidente' *(symbebēkós)* en este contexto, *cf.* 995b20, nota 91.

«¿Es [demostración] relativa solamente a las entidades, o también a los accidentes?»: *perì tas ousías mónon ȅkaì tà symbebēkóta [apódeixis estin].* Las palabras *apódeixis estin* parecen haber sido copiadas aquí, por diplografía, a partir de la línea siguiente. Obsérvese que su inclusión resulta incoherente con la afirmación inmediatamente posterior de que *no hay demostración en el caso de las entidades* (sobre esta afirmación, *cf. supra*, III, 2, 997a30-32).

574 *Cf. Física*, II, 3. Habitualmente se ha observado (*cf.* Bonitz, 1848-1849, 452) que este párrafo no presenta la forma de una aporía, sino la de una afirmación explícita acerca de la sabiduría: en tanto que ésta se ocupa de realidades *inmóviles*, le es ajena la causa final. (Sobre la exclusión del *aquello para lo cual* (causa final) en el estudio de las realidades inmóviles, y particularmente en las matemáticas, *cf. supra*, III, 2, 996a21-b1.

575 *Cf. la aporía cuarta* del libro III: 1, 995b13-18 y 2, 997a34-998a19.

576 Posible alusión a la refutación del Platonismo contenida en I, 9.

577 El argumento es el siguiente: si los Platónicos ponen las Realidades Matemáticas entre las Ideas y las cosas sensibles, ¿qué razón hay para no poner un «tercer hombre» entre la Idea de Hombre y los individuos humanos sensibles, particulares?

578 Se refiere a la materia de los objetos matemáticos, a la *materia inteligible.* Sobre ésta, *cf. supra*, VII, 10, 1036a9-12, y nota 381 *ad loc.* Por lo demás, la aporía suscitada no aparece en el libro III.

579 *Cf. las aporías sexta* (1, 995b27-29 y 3, 998a20-b14) y *séptima* (1, 995b29-31 y 3, 998b14-999a23) del libro III.

580 Es decir, no acerca de los individuos, de las realidades singulares.

581 Aristóteles se ocupa, en este capítulo, de las restantes aporías enumeradas en III, 1 y desarrolladas en III, 3-6, a excepción de la que enumerábamos como decimotercera (I, 995b10-12, y 6, 1002b32-1003a5), a la cual no hay referencia alguna.

582 *Cf. la aporía octava* del libro III: 1, 995b31-36 y 4, 999a24-b24.

583 Referencia al capítulo anterior, 1059b31-38.

584 A juicio de Aristóteles, la lógica interna al Platonismo exige la existencia de todo tipo de Ideas, en correspondencia a todo tipo de realidades, a pesar de la insistencia platónica en excluir la existencia de Ideas correspondientes a ciertos ámbitos de lo real. Al respecto, *cf. supra*, I, 9, 990b10-11, y nota 56 *ad loc.*

585 *Cf. la aporía décima* del libro III: 1, 996a2-4 y 4, 1000a5-1001a3.

586 En este pasaje (1060a36-b19) se recogen conjuntamente *las aporías undécima y decimocuarta* del libro III. *Cf.* 1, 996a4-9 y 4, 1001a4-b25; 1, 996a12-15 y 5, 1001b26-1002b11.

587 «Un esto»: *tóde ti.* Sobre esta expresión (usual en Aristóteles, y que se repite en este capítulo), *cf. supra*, III, 5, 1001b32, nota 129.

588 *Cf. la duodécima aporía* del libro III: 1, 996a9-10 y 6, 1003a5-17.

589 Aristóteles vuelve a una cuestión ya suscitada anteriormente, en 1060a3-27.

590 *Cf. la aporía novena* del libro III: 1, 996a1 y 4, 999b24-1000a4.

591 Los caps. 3-6 constituyen un extracto o resumen de las principales cuestiones tratadas en el libro IV. Este capítulo tercero se ocupa del objeto, y de la posibilidad, de la ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es» *(òn hêi ón)* y se corresponde, por tanto, con el contenido de IV, 1-2, a cuyo texto, y a las notas correspondientes, remitimos globalmente al lector.

592 «Por el hecho de ser una afección… de lo que es, en tanto que algo que es», etc. La fórmula *òn hêi ón* («lo que es, en tanto que algo que es») aparece, en estas líneas, directamente referida a la *ousía*, a la entidad. Compárese con IV, 2, 1003b6-9, y con VII, 1, 1028a18-20.

593 *Cf. supra*, IV, 2, 1004a2, nota 144.

594 Usualmente, los comentaristas (así, Ross, 1948, II, 313; Tricot, 1962, II, 593, etc.) consideran esta indicación como referencia al problema planteado en el capítulo anterior, en 1059a20-23. Tal vez, sin embargo, se refiera a la cuestión suscitada al comienzo de este capítulo, en 1060b33-35: el contenido mismo de la cuestión (imposibilidad de que una misma ciencia abarque cosas que *no caen bajo el mismo género*) parece indicarlo suficientemente.

595 El contenido de este capítulo se corresponde, parcialmente, con la temática de IV, 3 (en particular, de 1005a19-b2).

596 «Ésta», es decir, *la física.* La física y las matemáticas son partes del saber, son saberes parciales.

597 El capítulo se dedica a la refutación de los negadores del Principio de No-Contradicción. En él se recoge, de nodo sumario, la parte final del cap. 3 (1005b18-34) y el cap. 4 del libro IV. Los argumentos son aquí más escasos y menos completos. Así (como ha señalado Ross, 1948, II, 316), aquí no se hace referencia alguna 1) ni al argumento según el cual la negación del Principio de No-Contradicción *comporta la supresión de la entidad (ousía)* y la consiguiente reducción de toda la realidad a determinaciones accidentales sin sujeto alguno determinado (IV, 4, 1007a20-b18), 2) ni al conjunto de argumentos expuestos en IV, 4, 1008a7-b12, 3) ni tampoco, en fin, al argumento de que quienes niegan el Principio de No-Contradicción *se comportan*, *sin embargo*, *en la práctica de acuerdo con sus exigencias* (1008b12-1009a5).

598 Quien pretende refutar al negador del Principio de No-Contradicción *ha de disimular* (en definitiva, *ha de engañarle*), de modo que el negador no caiga en la cuenta de que está asumiendo algo que supone *aceptar ya* el Principio. Esta referencia al engaño, al disimulo, no aparece en el libro IV, donde la argumentación no aparece tampoco expresamente caracterizada como refutación «ad hominem» (*pròs tónde*; 1062a2). Estos detalles dejan ver con mayor viveza *el carácter dialéctico* de la argumentación utilizada.

599 «Dice que *la palabra* no significa aquello que significa.» Suponiendo que el adversario ha dicho de un individuo cualquiera que «*es y no es* (hombre)», la palabra a que se refiere el texto puede ser, o bien el verbo 'ser' (así, Bonitz, 1848-1849, 460, a quien siguen Reale, 1993, II, 206, nota 5, y otros), o bien cualquier predicado utilizado, como 'hombre', por ejemplo (así, Ross, 1948, II, 316). Al respecto, *cf.* el texto paralelo de IV, 4, 1006a28-31, y nota 157 *ad loc.*

600 Para una exposición más detallada de esta argumentación, *cf.* IV, 4, 1006b28-34, y nota 159 *ad loc.*

601 Con este capítulo concluye el tratamiento del Principio de No-Contradicción. Las argumentaciones en él recogidas se corresponden ampliamente con las contenidas en IV, 5-8.

602 *Física*, I, 7-9. Aristóteles se refiere, sin duda, a su propia explicación de la posibilidad del movimiento en términos de sujeto, privación y forma, y especialmente, a través de las nociones de potencia y acto. *Cf.* también, *supra*, IV, 5,1009a30-36.

603 «Lo que se mueve tiene que *estar en aquello a partir de lo cual se mueve y no estar en eso mismo*»: *eînai en ekeínōi ex hoû kinḗsetai kaì ouk eînai en autôi* (19-20). El sentido de estas líneas es controvertido. 1) Tomado a primera vista, el texto parece dar la razón a quienes niegan la validez del Principio de No-Contradicción, ya que parece decir que lo que se mueve ha de *estar y no estar* en aquello a partir de lo cual se mueve. *Tendría que suponerse*, *pues*, *una referencia implícita a momentos sucesivos*: lo que se mueve está *primero*, y no está *después*, etc. Así lo entiende Ross, 1948, II, 319, y también Tricot, 1962, II, 601, nota 2, Reale, 1993, II, 208, nota 9, y otros. 2) Cabría suponer, como explicación alternativa, que las palabras *en autôi*

no se refieren al estado inicial, sino al estado final del movimiento, excluyendo toda referencia a momentos sucesivos: «ha de estar en aquello a partir de lo cual se mueve y *no estar en aquello mismo* (hacia lo *que se mueve*)». Así lo entendía Aquino, *op. cit.*, 2234, y ésta es la interpretación propuesta por Bonitz, 1848-1849, 462. Nos parece preferible la primera interpretación, teniendo en cuenta la idea de *simultaneidad* que aparece inmediatamente («sin que las proposiciones contradictorias tengan que *ser verdaderas a la vez*: *synalētheúesthai*, 1063a21).

604 Según Aristóteles, el cambio cuantitativo *no es continuo*. *Cf. Física*, VIII, 3, 253b13-23.

605 Sobre la pertenencia de la *ousía* al ámbito de lo cualitativo, *cf.* el pasaje correspondiente del libro IV: 5, 1010a23-25, y nota 180 al texto.

606 Referencia a toda la argumentación anterior desplegada en este mismo capítulo (1062b20-1063b7).

607 Este capítulo recoge, muy de cerca, el contenido de VI, 1. Remitimos, por tanto, de modo global al texto y a las notas a pie de página de VI, 1, todas ellas pertinentes y aclaratorias para este capítulo.

608 «(Puesto que hay una ciencia) *de lo que es*, *en tanto que algo que es y en tanto que es separado*»: *toû óntos hêi òn kaì chōristón*. Esta expresión, que no aparece en VI, 1, *parece* referir la fórmula *ón hêi ón* a «lo que existe separado», identificando de modo inmediato «lo que es» con «lo que *es separado*» y, en consecuencia, identificando de modo inmediato la Ontología con la Teología.

Por mi parte, no creo que este texto deba interpretarse como identificación, sin más, de ambas fórmulas. En efecto, no se dice que estudia lo que es, en tanto que algo que *es*, es decir, en tanto que *es separado*. Se dice, más bien, que la Teología estudia lo que es, pero *en tanto que algo que es* y *en tanto que es separado*: el 'y' no es epexegético y el término *chōristón*, regido gramaticalmente por *hêi* («en tanto que») añade, más bien, una segunda y ulterior especificación del punto de vista desde el cual la Teología estudia la realidad correspondiente, lo cual sirve para definir la Teología y no conlleva confusión o identificación inmediata alguna de ésta con la ciencia universal.

609 Lo expuesto en este capítulo se corresponde, en líneas generales, con el contenido de VI, 2-4.

610 *Cf. Sofista*, 237a, 254a.

611 Es decir, lo que es necesario en el sentido de que «no puede ser de otro modo que como es»: *cf. supra*, V, 5, 1015a34, y VI, 2, 1026b28-29.

612 «Lo que es *fuera* y separado»: *tò éxō òn kaì chōristón*. Se refiere, sin duda, a lo que es *fuera del pensamiento* y se da separadamente de él. Compárese con el pasaje de VI, 4, 1028a1-2.

613 Este último párrafo del capítulo (1065a26-b4) proviene de varios pasajes de *Física*, II, 5-6.

614 «El azar o la espontaneidad»: *týchē ē tò autómaton*. Lo que acontece accidentalmente *está al margen de la intención del agente*, sea éste el arte o la naturaleza. Al margen del arte se da la fortuna, *el azar*; al margen de la finalidad de los procesos naturales se da lo «automático», *la espontaneidad (la generación espontánea)*. *Cf. supra*, VI, 3, nota 315. Aun cuando lo uno y lo otro fueran causas del Universo (como pretende el atomismo), las causas *primeras*, dice Aristóteles, seguirían siendo el pensamiento y la naturaleza, ya que *solamente cabe concebir el azar y la espontaneidad como desviaciones* respecto de la intención del agente inteligente y natural, respectivamente, y, por tanto, *presuponen la existencia de éstos.*

615 Este capítulo, que contiene extractos casi literales de *Física*, I, 1-3, está dedicado al análisis del movimiento en términos de potencia y acto o actualización. I) Tras señalar que el movimiento no existe fuera o aparte de las cosas que se mueven, y que tiene lugar en el ámbito de las categorías, Aristóteles *lo define* como «actualización de lo que está en potencia en cuanto tal», y *aclara* el sentido de esta fórmula (1065b5-1066a7. *Cf. Física*, III, 1). II) A continuación, *muestra la pertinencia de tal definición*, como la única conceptualización posible (aunque problemática) del hecho del movimiento (1066a7-26. *Cf. Física*, III, 2). III) El capítulo concluye subrayando que *la actualización de lo movido se identifica con la actuación de aquello que lo mueve* (1066a26-24. *Cf. Física*, III, 3).

En este capítulo traducimos el término *enérgeia* como 'acto', 'actualidad', 'actualización', y *entelécheia* como 'realización' o 'estado de realización', si bien en este pasaje se tiende a utilizar ambos términos indistintamente, hasta sinonimizarse, a la hora de definir el movimiento (compárense las fórmulas utilizadas en 1065b16 y 1065b33). Respecto de estos términos, *cf. supra*, IX, 3, nota 481 y nota 504, y los pasajes

correspondientes.

616 Esta afirmación no es rigurosamente exacta, si atendemos a la propia teoría de Aristóteles. Solamente hay cambio en cuatro categorías: en la de entidad (en que tiene lugar el cambio sustancial o entitativo), y en las de cantidad, cualidad y lugar (en las cuales el cambio es movimiento en sentido estricto); *cf. infra*, 11, 1068a1-3; 12, 1068a8-16. También *supra*, VII, 7, nota 357. La afirmación ha de entenderse, por tanto, negativamente: no que en todas las categorías hay cambio, sino que *no lo hay fuera de alguna de ellas.* Obsérvese, además, que el término 'especies' *(eídē)* no está usado en sentido riguroso: las categorías no son especies, sino *géneros*, de lo que es *(génē toû óntos).*

617 «En tanto que» está en potencia. La estatua no es actualización o realización del bronce, en tanto que bronce: en tanto que bronce, el tal material está ya actualizado o realizado, *ya es bronce*; la estatua es actualización del bronce, en tanto que éste *puede* adquirir tal forma: no está actualizado como estatua, *no lo es aún*, está en potencia.

618 Se refiere a las columnas de los opuestos: la de la derecha contiene términos privativos. *Cf. supra*, la tabla pitagórica de los opuestos: 15, 986a23 y sigs.

619 «Acto y *no* acto, tal como ha quedado explicado»: *kaì enérgeian kaì mḕ enérgeian tḕn eirēménēn.* Desde Bonitz, algunos prefieren suprimir el 'no' *(mē)*: «acto, y acto tal como ha quedado explicado» (así, Ross, 1948, II, 25. A^{b} omite, a su vez, las tres palabras 'y no acto' *[kaì mḕ enérgeian]*: «acto tal como ha quedado explicado»). Por nuestra parte, nos parece coherente y expresivo que se utilice aquí la paradójica fórmula de que el movimiento es *acto* y *no acto*: siete líneas antes se ha señalado que, dada su intrínseca *indeterminación*, «no resulta posible reducirlo ni a la potencia ni al acto» (1066a17-19). De ahí la fórmula, igualmente sorprendente, según la cual el movimiento es actualización o acto *inacabado*, imperfecto (puesto que moverse es *continuar actualizándose)* de lo que es *inacabado*, imperfecto (pues lo que está en movimiento *continúa sin estar actualizado plenamente*, continúa en potencia, y por eso sigue moviéndose). Sobre el movimiento como «acto imperfecto», *cf. supra*, IX, 6, 1048b18-35.

620 *Cf. supra*, IX, 8, 1050a23-34.

621 Este capítulo, que se compone de extractos de *Física*, III, 1-3, se dedica al análisis del infinito. Tras referirse brevemente a las distintas nociones de infinito, 〈1〉 en la primera parte del capítulo se ofrecen varios argumentos para demostrar que *el infinito no existe actualmente como entidad*, separada e independiente, *aparte de los cuerpos sensibles* (1066b1-21). 〈2〉 En la segunda parte se argumenta que *tampoco existe actualmente en el ámbito de los cuerpos sensibles* (1066b21-1067a33). 〈3〉 El capítulo concluye con la observación de que *la noción de infinito no se aplica unívocamente*, sino «según el antes y el después» (1067a33-final).

622 «Lo infinito y ser-infinito serían lo mismo.» Cuando el predicado connota un accidente del sujeto, por ejemplo, «tal individuo es músico», el ser del sujeto no se identifica con lo que expresa el predicado: el ser de tal individuo *no consiste en ser-músico*, sino en otra cosa (en ser hombre). Si, por el contrario, el término refiere a una entidad, el ser de tal entidad se identifica con lo expresado por tal término: así, el ser de un «hombre» consiste en ser-hombre. Del mismo modo, si el infinito no es accidente o propiedad de algún cuerpo, sino una entidad, *el ser de lo infinito consistirá simplemente en ser-infinito*, en su infinitud y nada más.

623 «Es imposible que lo infinito plenamente actualizado sea tal», es decir, que sea *carente de partes e indivisible.* Todo este argumento (1066b11-21) tiene la siguiente estructura: el infinito, del cual algunos pretenden hacer un principio de lo real, o A) es una cosa, una entidad en sí, o B) es un accidente/propiedad de una cosa, de una entidad (del aire, por ejemplo). Si A), ocurrirá que, o bien A') es indivisible, o bien A") es divisible en partes infinitas. Pero no es posible A"), luego será A'). Ahora bien, tampoco es posible A'), luego no es posible A). Tendrá, pues, que admitirse B): que es una propiedad o accidente de otra cosa. Pero si B) es el caso, entonces no puede ser principio. (*Cf.* el comentario de Aquino, *op. cit.*, 2325.)

624 «El Aire y lo Par»: según la doctrina, respectivamente, de Anaxímenes y de los Pitagóricos.

625 «Atendiendo a su naturaleza»: *physikôs*. Aristóteles suele contraponer dos modos de abordar una cuestión: *physikôs*, es decir, atendiendo a la naturaleza misma de la cosa, y *logikôs*, o sea, atendiendo a las nociones. De este último modo acaba de argumentar en las líneas inmediatamente precedentes (1066b23-26), y también en la parte anterior, al demostrar que el infinito no es una realidad separada, aparte de los cuerpos

sensibles (de ahí que en 1066b21-22 se diga que «hasta ahora hemos desarrollado la cuestión *de un modo general*, *kathólou*, que en este caso equivale a *logikôs*). (Sobre esta distinción, *cf. supra*, VII, 4, nota 336, y I, 6, nota 358.)

626 Anaximandro.

627 El universo, según Aristóteles, es *finito* y *esférico.* Esto determina a priori tres posibles tipos de movimientos simples: 1) el rectilíneo *del centro al extremo* (abajo-arriba), que corresponderá a los cuerpos ligeros cuyo lugar natural es la periferia del universo; 2) el rectilíneo *del extremo al centro* (arriba-abajo), propio de los cuerpos pesados, cuyo lugar natural es el centro; 3) el circular, *alrededor del centro*, que corresponde a los cuerpos celestes, ni ligeros ni pesados. En un universo infinito, o para un cuerpo infinito, *no habría tales determinaciones* y, por tanto, el movimiento resultaría *indeterminado* y sería imposible.

628 De acuerdo con la cosmología de Aristóteles, en el Universo hay *posiciones absolutas*: arriba/abajo, delante/detrás, izquierda/derecha.

629 Este capítulo contiene un extracto de *Física*, V, 1. La tesis central que en él se trata de justificar está enunciada en 1067b12-14: que *solamente hay cambio a*) *entre términos contrarios* y *b*) *entre términos contradictorios. a*) En el primer caso, el cambio tiene lugar *entre términos positivos* (de A a B, de negro a blanco, etc.) y *hay movimiento*; *b*) en el segundo caso, el cambio va, bien *de un término negativo al positivo correspondiente* (de no-A a A), y es generación, bien *de un término positivo a la negación correspondiente* (de A a no-A), y es destrucción. En este segundo caso *no* hay movimiento.

630 La palabra 'sujeto' *(hypokeímenon)* no se utiliza aquí en su sentido técnico, como el propio Aristóteles señala, sino en el sentido de *algo que se da realmente*: «amarillo» o «rojo», etc., son «sujetos», estados o cualidades positivas, y se puede cambiar de la una a la otra (de sujeto a sujeto); igualmente, «hombre» es positivo, mientras que «no-hombre» es negativo y, por tanto, *no es sujeto.*

631 Si, por definición, la generación y la destrucción se dan entre términos contradictorios, entonces tal tipo de proceso tendrá lugar *a*) no solamente en el caso estricto de las entidades (cambio de no-hombre a hombre y viceversa), *b*) sino también, en cierto modo, en el cambio entre términos positivos, por ejemplo, de negro a blanco, ya que este proceso puede categorizarse como cambio *de no-blanco a blanco.* En este segundo caso cabe, pues, hablar de generación «en cierto sentido», pero no absolutamente.

632 Aristóteles excluye el movimiento *(no el cambio)* de «lo que no es» en dos sentidos de esta expresión: *a*) cuando 'no ser' significa *ser falso*, es decir, la falsedad de las proposiciones (*cf. supra*, V, 7, 1017a31-35; VI, 2, 1026a35; IX, 10, 1051b1-2), y *b*) cuando 'no ser' significa *ser potencialmente una entidad*, *un esto*, en cuyo caso habría cambio sustancial o entitativo, pero no movimiento.

633 «En cueros, gimnodonto»: *gymnóso*, *nōdós.* Lo usual es traducir estas palabras como «desnudo» y «desdentado» (o «sin dientes»), respectivamente. Si no lo hacemos así es, sencillamente, para mantener en nuestra lengua la coherencia del texto, ya que Aristóteles se refiere a *denominaciones positivas*, es decir, *no construidas con prefijos de negación*, requisito que no satisfacen las palabras 'des-dentado' («des» privativo o negativo) y 'desnudo' («des» con matiz de separación). Por lo demás, el propio Aristóteles no cae en la cuenta de que la palabra griega *nōdós* está construida a partir de un prefijo de negación (= *ne- odoús*).

634 Concluyen con este capítulo las observaciones acerca del cambio. I) En su parte primera y fundamental (que contiene un extracto de *Física*, V, 1-2) Aristóteles *propone y demuestra la tesis de que no hay cambio del cambio* (1068a8-b25). II) En la parte segunda y final (compuesta de extractos de *Física*, V, 3) *se ofrece la definición de algunos términos relevantes*, entre los que destacan 'consecutivo' *(hexês)*, 'contiguo' *(echómenon)* y 'continuo' *(synechés)* (1068b25-final).

635 Aristóteles contempla dos posibilidades: *a*) que un movimiento sea *sujeto*, a su vez, de movimientos, hipótesis que rechaza inmediatamente por absurda; *b*) que cuando un sujeto cambia de un tipo de movimiento a otro, se considere que se ha producido un cambio *en el movimiento original*, por ejemplo, cuando un organismo pasa de enfermar a recuperarse de la enfermedad, se considere que *el proceso* (o movimiento) de sanar se ha transformado en recuperar la salud. Pero, señala Aristóteles, lo que propiamente ha cambiado de movimiento no es el movimiento, sino el organismo.

636 Es decir, la generación y la destrucción tienen lugar entre términos cuya oposición es de

contradicción, mientras que el movimiento se realiza entre términos que se oponen por *contrariedad.*

637 La interpretación usual de este argumento (interpretación que se remonta a Simplicio, *cf.* Tricot, 1962, II, 637, nota 2) es la siguiente: si la generación se genera, también se destruirá, puesto que generación y destrucción corresponden al mismo sujeto. Y ¿cuándo se destruirá la generación? No antes de generarse, pues *aún no* existía (y para que algo se destruya tiene que existir). Tampoco después de haberse generado, puesto que *ya no* existe como tal acto de generación. Sólo queda que se destruya *a la vez* que se genera, lo cual es absurdo.

638 Sobre la diferencia específica como «cualidad» y, en general, la pertenencia de la entidad *(ousía)* al ámbito de la cualidad, *cf. supra*, 6, 1063a27, nota 605, y las referencias que allí se indican.

639 *Mónas*, que traducimos como «mónada», es la unidad numérica, principio y medida del número. Sobre nuestra traducción como «mónada» y no como «unidad», *cf. supra*, X, 1, nota 525.

LIBRO DUODÉCIMO (Λ)

1

⟨*Los tres tipos de entidad*⟩[640]

Este estudio es acerca de la entidad. En efecto, se investigan los principios y las causas de las entidades. ⟨1⟩ Y es que si el conjunto de las cosas es como un todo, la entidad será la parte primera: y si se toma como una serie, también en tal caso lo primero sería la entidad, después la [20] cualidad, después la cantidad. ⟨2⟩ Además, estas últimas, por así decirlo, *no son* en sentido absoluto, sino cualidades y movimientos; de lo contrario, ⟨habría que admitir que⟩ también *son* lo no-blanco y lo no-recto, ya que de éstos decimos también que «son», por ejemplo, que ⟨algo⟩ *es no-blanco.* ⟨3⟩ Además, ninguna de las otras cosas puede darse separada. ⟨4⟩ Y también los antiguos lo atestiguan de hecho, puesto que [25] buscaban los principios, elementos y causas de la entidad. Ciertamente, los actuales proponen como entidades, más bien, los universales (pues universales son los géneros, a los cuales atribuyen el carácter de principios y entidades en mayor grado, porque investigan desde un punto de vista lógico).[641] Los más antiguos, por el contrario, proponen realidades particulares, como el fuego y la tierra, pero no lo común, el cuerpo.[642]

[30] Tres son, por su parte, las entidades. Una de ellas es sensible. De ésta, a su vez, la una es eterna y la otra es corruptible. Ésta —por ejemplo, las plantas y los animales— la admiten todos [mientras que la otra es eterna], y es necesario llegar a conocer sus elementos, sean uno o muchos. La otra, por su parte, es inmóvil, y algunos dicen de ella que existe separada: los hay[643] que la dividen en dos; otros hay[644] [35] que reducen las Formas y las Realidades Matemáticas a una única naturaleza; hay otros,[645] en fin, que solamente ponen, de éstas, las Realidades Matemáticas. Aquéllas corresponden a la Física (pues se [1069b] dan con movimiento), mientras que ésta, si es cierto que no hay un principio común a todas, corresponde a otra ⟨ciencia⟩.

La entidad sensible está, por su parte, sometida a cambios. Ahora bien, si el cambio tiene lugar a partir de los opuestos, o de los términos intermedios, pero no a partir de cualquier opuesto (pues la voz es [5] también algo no-blanco), sino a partir del contrario, necesariamente ha de haber un sustrato, aquello que cambia hacia el estado contrario, ya que los contrarios no cambian.

2

⟨*Materia, privación y forma como principios del cambio*⟩[646]

Además, hay algo que permanece, mientras que el contrario no permanece. Hay, pues, un tercer término además de los contrarios: la materia.

Por otra parte, si los cambios son cuatro, bien según la esencia, [10] bien según la cualidad, la cantidad o el lugar, y puesto que la génesis y destrucción en sentido absoluto son el cambio que afecta a *un esto*, mientras que el crecimiento y la disminución es el que afecta a la cantidad, la alteración el que afecta a la cualidad y el desplazamiento el que afecta al lugar, los cambios serán hacia los estados correspondientes a cada uno de estos casos. Y, necesariamente, cambia la materia que potencialmente es lo uno y lo otro.

Puesto que hay dos maneras en que algo es, todo cambia de ser en [15] potencia a ser en acto (por ejemplo, de blanco en potencia a blanco en acto, e igualmente en el caso del crecimiento y la disminución): conque no solamente es posible que algo se genere accidentalmente a partir de lo que no es, sino que, además, todas las cosas se generan a partir de algo que es, de algo que es, ciertamente, en potencia, pero que no es [20] en acto. Y esto es el Uno de Anaxágoras: mejor que el *«todas las cosas juntas»* (y que la mezcla de Empédocles y de Anaximandro, y que el modo de hablar de Demócrito) sería, por tanto, *«estaban juntas todas las cosas en potencia*, *pero no en acto»*.[647] Así pues, todos ellos habrían captado la materia. Y todas las cosas que cambian tienen materia, si bien distinta: incluso todas las cosas eternas que no son generables, pero [25] están sometidas a movimiento local, sólo que la tienen no para la generación, sino para ir de un sitio a otro.[648]

Puesto que «lo que *no es*» se dice tal en tres sentidos,[649] cabría preguntarse a partir de qué tipo de no-ser tiene lugar la generación. Tiene lugar si algo está en potencia, pero no a partir de cualquier cosa en potencia, sino que de cosas en potencia distintas se generan cosas distintas. Y tampoco basta con decir que todas las cosas estaban juntas, pues se diferencian en la materia: de no ser así, ¿por qué se iban a [30] generar infinitas cosas, y no una sólo? En efecto, el Entendimiento es uno y, por tanto, si también fuera una la materia, se habría actualizado solamente aquello para lo cual la materia estaba en potencia.

Tres son, pues, las causas, tres los principios: dos corresponden a la contrariedad —de ella, el uno es definición y forma, y el otro es privación—. El tercero es la materia.

3

〈*La generación y la forma*〉[650]

[35] Después de esto, digamos que no se generan ni la materia ni la forma, me refiero ahora a las últimas. En efecto, en todos los casos cambia *algo*, *por la acción de algo*, *y hacia algo.* Aquello por cuya acción cambia [1070a] es *lo primero que mueve.* Lo que cambia es *la materia.* Aquello hacia lo cual cambia es *la forma*. Y se caería en un proceso infinito, desde luego, si no sólo se hace redondo el bronce, sino que, además, se hacen el bronce o la redondez.[651] Es, pues, necesario detenerse.

Tras esto, digamos que toda entidad se genera de algo del mismo [5] nombre y

esencia,[652] tanto las que son entidades naturales como las otras. Se generan, en efecto, o por arte, o por naturaleza, o por azar, o espontáneamente. Pues bien, el arte es un principio que está en otra cosa, mientras que la naturaleza es un principio que está en la cosa misma (en efecto, un hombre engendra a un hombre), y las restantes causas son, a su vez, privaciones de éstas.[653]

Las entidades, por su parte, son tres:[654] la materia, que es *un esto* sólo en apariencia (en efecto, materia y sustrato son todas las cosas que están en contacto sin formar, sin embargo, una unidad natural); la naturaleza, la cual es *un esto* y cierto estado al cual se dirige la generación; la tercera, en fin, es la individual, compuesta de aquéllas, como Sócrates o Calias.

Ciertamente, en algunos casos no existe *un esto* aparte de la entidad compuesta: así, por ejemplo, la forma de una casa, a no ser que se considere tal el arte (y tampoco hay generación y destrucción de tales formas, sino que la casa sin materia, la salud y todo lo concerniente al arte, son y dejan de ser de otro modo). De existir aparte, ocurriría, si acaso, con las cosas naturales. Por eso Platón no andaba descaminado al decir que hay tantas Formas como entidades naturales, si es que se supone que hay Formas distintas de cosas tales[655] como, por ejemplo, fuego, carne y cabeza. Todas 〈éstas〉 son, efectivamente, materia, y la materia próxima lo es de la entidad en su sentido más propio.

Las motrices son causas en tanto que existen con anterioridad, mientras que las que son como la forma existen simultáneamente. Efectivamente, cuando el hombre sana, en ese momento, existe también la salud, y la figura de la esfera de bronce existe a la vez que la esfera de bronce. (En cuanto a si, además, permanece algo *después*, habrá que estudiarlo: en algunos casos nada lo impide, por ejemplo, si tal es el caso del alma, no toda el alma, sino el Entendimiento. Toda es, seguramente, imposible.)

Por estas razones[656] es evidente que no hay necesidad alguna de que existan las Ideas. En efecto, el hombre engendra al hombre, el hombre individual a algún otro en particular. E igualmente también en el caso de las artes, pues el arte médica se identifica con la noción de la salud.

4

〈*Los elementos y las causas de las realidades sensibles*〉[657]

Las causas y los principios de cosas distintas son, a su vez, distintos en cierto sentido, pero en cierto sentido, hablando universalmente y de modo analógico, son los mismos para todas las cosas. Cabe, en efecto, plantearse el problema de si son otros, o los mismos, los principios y elementos de las entidades y de las relaciones, e igualmente respecto de cada una de las categorías.

Ahora bien, es absurdo que sean los mismos para todas las cosas, pues las

relaciones y las entidades se compondrían de los mismos elementos.[658] Y ¿cuál puede ser tal elemento? Pues nada hay común fuera de la entidad y de las restantes categorías, y el elemento es anterior [1070b] a las cosas de que es elemento. Pero tampoco la entidad es elemento de las relaciones, ni ninguna de éstas lo es de la entidad.[659] Además, [5] ¿cómo todas las cosas podrían tener los mismos elementos? Pues ningún elemento puede ser idéntico a lo que se compone de elementos, por ejemplo, la B o la A no pueden ser idénticas a AB. (Y tampoco es elemento ninguno de los inteligibles, tales como «lo que *es*» y «lo uno», ya que éstos se dan también en todo compuesto.)[660] Por consiguiente, ningún elemento puede ser ni entidad ni relación. Pero necesariamente tendría que serlo. Luego no son los mismos los elementos de todas las cosas.

O, como decíamos, lo son en cierto sentido y en cierto sentido no, [10] por ejemplo, seguramente el calor es a modo de forma de los cuerpos sensibles y el frío es, a su manera, la privación, mientras que materia será aquello que, primeramente y por sí, es en potencia lo uno y lo otro, y entidades serán estas cosas, así como las que proceden de éstas teniendo a éstas como principios, o si algo dotado de unidad se genera a partir del calor y el frío, por ejemplo, carne o hueso, ya que necesariamente [15] lo generado ha de ser distinto de los principios.

Así pues, los elementos y principios de éstos[661] son los mismos (si bien distintos para cosas distintas), pero no es posible decirlo respecto de todas las cosas así, sin más, sino analógicamente, como quien dice que hay tres principios: forma, privación y materia. No obstante, cada uno de éstos es distinto para cada género: así, blanco, negro y superficie, para [20] el color; luz, oscuridad y aire, de los cuales se generan el día y la noche.

Y puesto que no solamente son causas los elementos intrínsecos, sino también ciertos agentes exteriores, como el agente que produce el movimiento, es obvio que «principio» y «elemento» son cosas distintas,[662] si bien ambos son causas, y que el principio se divide en lo uno y lo otro,[663] y que lo que produce el movimiento o el reposo es cierto principio y entidad. Conque los elementos son tres analógicamente, mientras que las causas y principios son cuatro.[664] Y son distintos [25] para cosas distintas, y la causa primera que produce el movimiento es distinta para cada cosa distinta. Salud, enfermedad, cuerpo: lo que produce el movimiento es la medicina. Forma, tal tipo de desorden, ladrillos: lo que produce el movimiento es el arte de construir. Y en éstos se divide el principio.

Puesto que lo que produce el movimiento en el caso de las cosas [30] naturales, por ejemplo, en el caso de los hombres es un hombre, mientras que en el caso de las cosas que proceden de la razón es la forma o el contrario, las causas serán en cierto modo tres, pero en cierto modo cuatro. Y es que, en cierto modo, la medicina es la salud, y el arte de construir es la forma de la casa, y un hombre engendra a un hombre. Y, además [35] de estas causas, está aquello que mueve todas las cosas, al ser la primera de todas ellas.

5

〈En qué sentidos las causas de todas las cosas son las mismas, y en qué sentido son distintas〉[665]

Puesto que hay cosas que existen separadas, y otras no separadas, entidades [1071a] son aquéllas. Y éstas son, por tanto, causas de todas las cosas, puesto que sin las entidades no existen ni las afecciones ni los movimientos. Resultará,[666] por lo demás, que estas 〈causas〉 son, seguramente, el alma y el cuerpo, o bien, el entendimiento, el deseo y el cuerpo.

Además, pero en otro sentido, los principios son los mismos analógicamente: así, acto y potencia, si bien éstos son también distintos, y de distintos modos, para cosas distintas.[667] En efecto, en algunos casos, [5] la misma cosa está a veces en potencia y a veces en acto, por ejemplo, el vino o la carne o el hombre. (Potencia y acto se distribuyen, por lo demás, entre las causas señaladas: efectivamente, la forma está en acto en la medida en que es separable, y también el compuesto de ambas, mientras que la privación es como la oscuridad y la enfermedad; y en potencia está, a su vez, la materia, pues ésta es lo que puede llegar a [10] ser lo uno o lo otro.) Pero también se diferencian de otro modo por el acto y la potencia aquellas cosas cuya materia no es la misma, que no son de la misma especie, sino de otra: así, del hombre son causa los elementos —fuego y tierra en tanto que materia— y la forma propia, y también algún otro agente exterior, como el padre; y además de tales [15] cosas, el sol y la eclíptica, los cuales, no siendo materia ni forma ni privación, ni siendo de la misma especie, sin embargo son productores del movimiento.

Además, ha de observarse que algunas cosas pueden enunciarse universalmente, pero otras no. Los principios inmediatos de todas las cosas son el *esto* primero en acto y otra cosa que es en potencia. Por tanto, aquellos universales no existen, ya que el individuo es principio de los individuos. En efecto, el hombre es principio del hombre en [20] general, pero no existe ningún hombre tal, sino que Peleo lo es de Aquiles, y tu padre lo es de ti, y esta B en particular de este BA, si bien la B en general lo es de BA en general. Además, aunque las causas de las entidades 〈lo sean de todas las cosas〉, sin embargo, como ha quedado dicho,[668] las causas y los principios son distintos para cosas [25] distintas que no pertenecen al mismo género —colores, sonidos, entidades, cualidad —, a no ser analógicamente. Y para las cosas de la misma especie son distintos, pero no específicamente, sino que son distintos individualmente: tu materia, tu forma y lo que en tu caso produce el movimiento y los míos, si bien son los mismos universalmente hablando.

En cuanto a la cuestión de cuáles son los principios y elementos de [30] las entidades, de las relaciones y de las cualidades, si son los mismos u otros, es obvio que son los mismos para cada cosa en la medida en que se dicen en muchos sentidos, pero si se distinguen los varios sentidos no son los mismos, sino otros, excepto que son los

mismos para todas las cosas de las maneras siguientes: de un modo, analógicamente, son los mismos, ya que son la materia, la forma, la privación y lo que produce el movimiento; de otro modo, en cuanto que las causas de las [35] entidades son causas de todas las cosas, ya que si se eliminan aquéllas, todas las cosas se eliminan; además, está lo que es primero, en estado de plena realización. De otra manera, sin embargo, son distintas las causas primeras:[669] cuantos son los contrarios que ni se dicen como género ni se dicen de muchas maneras, y además las materias.

[1071b] Queda dicho, pues, cuáles y cuántos son los principios de las cosas sensibles, y de qué modo son los mismos y de qué modo distintos.

6

〈*Hay una entidad en acto e inmóvil que causa eternamente el movimiento*〉[670]

Puesto que tres eran las entidades, dos las físicas y una la inmóvil,[671] acerca de ésta ha de decirse que necesariamente tiene que haber [5] alguna entidad eterna inmóvil. En efecto, las entidades son las primeras de las cosas que son, y si todas ellas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Ahora bien, es imposible que se generen o destruyan ni el movimiento (pues existe de siempre) ni el tiempo, ya que no podrían existir el antes y el después si no hubiera tiempo. Y ciertamente, el movimiento es continuo como el [10] tiempo, pues éste o es lo mismo o es una afección del movimiento. A su vez, no hay ningún movimiento continuo excepto el local y, de éste, el circular.[672]

Por otra parte, si hubiera algo capaz de mover o de producir, pero que no estuviera actuando, no habría movimiento, puesto que lo que tiene potencia puede no estar actuando. Conque ninguna ventaja obtendríamos con poner entidades eternas, como los que ponen las Formas, si no hay en ellas ningún principio capaz de producir cambios. [15] Pero tampoco sería éste suficiente, ni lo sería tampoco cualquier otra entidad aparte de las Formas,[673] ya que, si no actúa, no habrá movimiento. Más aún, ni tampoco aunque actuara, si su entidad es potencia, pues en tal caso no habría movimiento eterno: en efecto, lo potencial puede no ser. Por consiguiente, ha de haber un principio tal [20] que su entidad sea acto. Además, estas entidades han de ser inmateriales, puesto que son eternas, si es que también hay alguna otra cosa eterna. Son, pues, acto.

Surge, ciertamente, una aporía: parece, en efecto, que todo lo que tiene actividad tiene potencia, mientras que no todo lo que tiene potencia tiene actividad y, por tanto, la potencia es anterior. Pero si esto fuera así, no existiría ninguna de las cosas que son, ya que es posible [25] que algo pueda ser, pero no sea. Y si fuera como dicen los teólogos que hacen surgir todo de la noche, o como dicen los filósofos de la naturaleza que «todas las cosas estaban juntas», surgiría la misma imposibilidad. Y es que ¿cómo se habría producido el movimiento de no haber causa alguna en acto? Pues la materia no se mueve

a sí misma, sino que la mueve el arte de construir, ni tampoco los menstruos o la tierra, [30] sino las semillas y el semen. Por eso algunos proponen una actividad eterna, como Leucipo y Platón cuando dicen que el movimiento existe eternamente. Sin embargo, no dicen por qué ni qué tipo de movimiento, ni el modo ni la causa. Pues nada se mueve al azar, sino que [35] siempre ha de haber alguna explicación, como: ahora se mueve naturalmente de este modo, mientras que violentamente, bajo la acción de una inteligencia u otro agente, se mueve de este otro modo. Además, ¿de qué tipo es el movimiento primero? (Esto importa sobremanera.) [1072a] Pero es que, además, tampoco a Platón le está permitido proponer lo que, en ocasiones, considera que es el principio ⟨del movimiento⟩, lo que se mueve a sí mismo, dado que el alma es posterior y producida al mismo tiempo que el Universo.[674]

Pensar que la potencia es anterior al acto es correcto en cierto sentido, pero en cierto sentido no. (Ya se ha dicho en qué sentido.)[675] Ahora bien, que el acto es anterior lo atestigua Anaxágoras (pues el [5] Entendimiento es acto), y Empédocles al proponer el Amor y el Odio, y los que, como Leucipo, dicen que el movimiento existe eternamente. Conque si el acto es anterior a la potencia, no hubo Caos y Noche durante un tiempo infinito, sino eternamente las mismas cosas, bien cíclicamente, bien de otro modo. Y si eternamente existe lo mismo de modo cíclico, algo debe permanecer eternamente actuando del mismo [10] modo. Y si ha de haber generación y corrupción, tendrá que haber otra cosa eternamente actuando de modos distintos,[676] la cual necesariamente actuará de una manera por sí y de otra manera por algo distinto ⟨de ella⟩, sea por otra cosa ⟨que la realidad primera⟩, sea por la realidad primera. Pero es necesario que actúe por ésta, ya que ésta es causa, a su vez, para la otra y para aquélla. Por consiguiente, mejor [15] la realidad primera. Y ciertamente ésta es la causa de lo que eternamente actúa del mismo modo, mientras que otra es la causa de lo que es de modos distintos, y ambas, obviamente, ⟨son causas⟩ de lo que eternamente es de modos distintos.

Así son, pues, los movimientos. ¿Qué necesidad hay, por tanto, de buscar otros principios?

7

⟨*El acto de la entidad primera*, *o dios*, *consiste en eterna actividad intelectual*⟩[677]

Puesto que las cosas pueden ser del modo indicado, y si no fueran de tal modo todo procedería de la noche, de «todas las cosas juntas» y [20] de lo que no es, estas dificultades quedan resueltas, y existe algo que se mueve eternamente con movimiento incesante, y éste es circular. (Esto lo ponen de manifiesto no sólo el razonamiento, sino también los hechos.) Conque el primer cielo será eterno. Hay también, por tanto, algo que mueve. Y como lo que está en movimiento y mueve es intermedio, hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto. Ahora bien, de este modo mueven lo [25] deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse. Y los

primeros de éstos se identifican.[678] En efecto, lo deseable para el apetito es lo que parece bueno, mientras que lo deseable para la voluntad racional es, primariamente, lo que es bueno. Pues, más bien, deseamos algo porque lo juzgamos bueno y no, al contrario, lo juzgamos bueno porque lo deseamos. Y es que la actividad racional es principio, y el entendimiento, a su vez, es movido por lo inteligible, e inteligible es, por [30] sí misma, la segunda columna, y de ésta es primera la entidad, y de ésta lo es la que es simple y en acto. (Por lo demás, «uno» y «simple» no son lo mismo, pues 'uno' significa medida, mientras que 'simple' significa cómo es la cosa misma.) Pues bien, lo bello y lo elegible por sí [35] se encuentran en la misma columna, y lo primero es lo más perfecto o análogo 〈a lo más perfecto〉. Que en las cosas inmóviles existe *aquello* [1072b] *para lo cual*, lo muestra la siguiente distinción: *aquello para lo cual* es «para bien de algo», y «con vistas a algo», y aquello lo hay, pero esto no.[679] Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas.

Lo que mueve puede, ciertamente, cambiar de estado y, por tanto, [5] si el acto es el movimiento local primero, en la medida en que se mueve puede cambiar de estado según el lugar, aun sin cambiar según la entidad. Y puesto que hay algo que mueve siendo ello mismo inmóvil, estando en acto, eso no puede cambiar en ningún sentido. El primero de los cambios es el movimiento local, y de éste, el [10] circular: pues bien, éste es el movimiento producido por aquello. Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio. Y es que 'necesario' tiene las siguientes acepciones:[680] lo que se produce violentamente, al ser contrario a la inclinación; aquello sin lo cual no se produce el bien; lo que no puede ser de otro modo, sino que absolutamente es como es.

De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar [15] por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos). A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento [20] por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer,[681] y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.

Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra [25] así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios.

Por otra parte, no opinan acertadamente quienes suponen, como [30] los Pitagóricos y Espeusipo, que lo más perfecto y mejor no se encuentra en el principio, ya que los principios de las plantas y de los animales son también causas y, sin embargo, lo perfecto y plenamente realizado se encuentra en lo que procede de ellos. Y es que la semilla [35] procede de otros que son anteriores y plenamente realizados, y lo primero no es la semilla, sino lo plenamente realizado. Así, podría [1073a] decirse que el hombre es anterior al esperma, no el que se genera a partir de éste, sino otro del cual procede el esperma.

De lo dicho resulta evidente, por consiguiente, que hay cierta entidad eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles. Ha sido igualmente demostrado[682] que tal entidad no tiene en absoluto magnitud, [5] sino que carece de partes y es indivisible. (En efecto, mueve por tiempo ilimitado, pero nada limitado posee una potencia ilimitada, y, por lo dicho, no puede tener una magnitud limitada, ni tampoco ilimitada, ya que no existe en absoluto magnitud ilimitada alguna.) [10] Además, 〈queda demostrado〉 que es impasible e inalterable, pues los demás movimientos son posteriores al local.

Es, pues, evidente que estas cosas son así.

8

〈*Cuántos son los movimientos de los cuerpos celestes y cuántas las entidades que los producen*〉[683]

Conviene no pasar por alto la cuestión de si hay que poner solamente [15] una entidad de este tipo, o más de una y cuántas, y respecto de las opiniones de los otros, recordar que acerca de su número no han dicho nada claro. En efecto, la doctrina de las Ideas no contiene consideración alguna propia al respecto (los que afirman las Ideas dicen, ciertamente, que las Ideas son números, pero de los números hablan unas veces como si fueran infinitos, mientras que otras veces como si [20] se limitaran a la década. Pero nada se añade con rigor demostrativo acerca de la causa por la cual el conjunto de los números es tal). Nosotros, por nuestra parte, nos pronunciaremos sobre ello a partir de las cosas ya establecidas y precisadas.

El Principio, la Primera de las cosas que son, no es susceptible de [25] movimiento ni por sí ni accidentalmente, y mueve produciendo el movimiento primero, que es eterno y uno. Y puesto que es necesario que lo que se mueve sea movido por otro, y que lo primero que mueve sea inmóvil por sí, y que el movimiento, siendo eterno, sea producido por un motor eterno y siendo uno, por uno sólo; y puesto que, de otra parte, además de la traslación simple del Todo que consideramos producida [30] por la entidad primera e inmóvil, observamos otras traslaciones que son eternas, las de los planetas (el cuerpo que se mueve en círculo es, en efecto, eterno y sin interrupción: la demostración de esto está en la *Física*),[684] es necesario también que cada una de estas traslaciones sea movida por una entidad inmóvil por sí y eterna. Pues la naturaleza de los astros es cierta

entidad eterna, y lo que los mueve es [35] eterno y anterior a lo movido, y lo anterior a una entidad es necesariamente entidad. Es, por consiguiente, evidente que habrá otras tantas entidades de naturaleza eterna e inmóviles por sí mismas y carentes de magnitud por la razón anteriormente expuesta.[685] Es evidente, desde [1073b] luego, que son entidades, y que de ellas una es primera y otra segunda conforme a la disposición misma de las traslaciones de los astros.

Por su parte, el número de los movimientos es algo ya a considerar a partir del saber más pertinente de entre las ciencias matemáticas: a partir de la astronomía. Ésta, en efecto, trata de la entidad sensible, [5] pero eterna, mientras que las otras —como la aritmética y la geometría— no tratan de entidad alguna.[686]

Ciertamente, que las traslaciones son más en número que los astros trasladados, es evidente incluso para los moderadamente entendidos (en efecto, cada uno de los planetas se desplaza con más de una [10] traslación). Respecto de cuántas resultan ser éstas, comenzaremos exponiendo lo que dicen algunos matemáticos a fin de hacernos una idea, de modo que, razonando, nos sea posible conjeturar un número exacto. Por lo demás, investigando unas cosas nosotros mismos y tomando otras de quienes las investigan, si es que los que se dedican a estos temas tienen alguna opinión que difiera de las expuestas, habrá [15] que interesarse por unos y otros, pero hacer caso a los más rigurosos.

Eudoxo estableció que el movimiento del Sol y de la Luna tienen lugar, respectivamente, en tres esferas: la primera de ellas corresponde a la de las estrellas fijas; la segunda, según el círculo que pasa por el medio del Zodíaco, y la tercera, según el círculo que se inclina oblicuamente [20] respecto del plano del Zodíaco (el círculo por el que se mueve la Luna está en un plano más inclinado que el del Sol). A su vez, el movimiento de cada uno de los planetas tiene lugar en cuatro esferas: la primera y la segunda de éstas coinciden con aquéllas (pues la esfera de [25] las estrellas fijas es la que mueve a todas, y la esfera que está situada bajo ella y que tiene su movimiento según el círculo que pasa por medio del Zodíaco es común a todas); la tercera de todos 〈los planetas〉 tiene los polos en el círculo que pasa por medio del Zodíaco, y el movimiento de la cuarta, en fin, tiene lugar según el círculo que se inclina oblicuamente [30] respecto del medio de la tercera. Y los polos de la tercera esfera son los mismos para Afrodita y Hermes, pero los otros planetas tienen los suyos propios.

Calipo, por su parte, propuso la misma posición de las esferas (esto es, el orden de sus intervalos) que Eudoxo y asignó el mismo número [35] que él a Zeus y a Cronos, pero pensó que había que añadir dos esferas más al Sol y a la Luna, y una más a cada uno de los otros planetas, si es que se quiere dar cuenta de los fenómenos.

Pero si todas ellas conjuntadas han de dar cuenta de los fenómenos, [1074a] es necesario que haya, por cada planeta, otras tantas esferas, menos una, que giren hacia atrás y que devuelvan siempre a la misma posición a la primera esfera del astro que se halla situado debajo. Pues solamente así [5] resulta posible que todas ellas den como resultado la traslación de los planetas. Y puesto que las esferas en que éstos se desplazan son ocho por un lado y veinticinco por otro, y las únicas que no es necesario que sean arrastradas para atrás son aquellas en que se desplaza el planeta [10] situado más abajo,

las que tiran de los dos primeros hacia atrás serán seis y, de los cuatro siguientes, dieciséis. Y el número de todas, de las que los transportan más de las que tiran hacia atrás de ellas, cincuenta y cinco. Y si al Sol y a la Luna no se les asignan los movimientos que decimos, las esferas harán un total de cuarenta y siete.[687]

[15] Sea, pues, éste el número de las esferas, con lo cual resulta razonable suponer que las entidades y los principios inmóviles son otros tantos (y quede para los más entendidos hablar de necesidad). Pues si no es posible que haya traslación alguna que no esté ordenada a la traslación de un astro y si, además, ha de pensarse que toda naturaleza y toda entidad impasible y partícipe, por sí misma, de la perfección constituye [20] un fin, no habrá ninguna otra naturaleza tal aparte de éstas, sino que ése será necesariamente el número de las entidades. Pues si hubiera otras, moverían en tanto que constituirían el fin de alguna traslación. Pero es imposible que haya otras traslaciones fuera de las indicadas, lo que es razonable suponer basándose en las traslaciones de los cuerpos. Y es que si todo lo que produce una traslación existe naturalmente por [25] mor de lo trasladado, y si toda traslación lo es de algo que es trasladado, ninguna traslación podrá existir por mor de sí misma, sino por mor de los astros. Y es que si se diera una traslación por mor de otra traslación, esta última habría de darse también por mor de otra. Por tanto, como [30] no es posible un proceso infinito, el fin de toda traslación será alguno de los cuerpos divinos que se mueven por el cielo.

Por otra parte, que el Universo es uno solo,[688] es evidente. En efecto, si hubiera muchos universos, como hay muchos hombres, el principio de cada uno de ellos sería específicamente uno, pero numéricamente muchos. Ahora bien, las cosas que son muchas numéricamente tienen materia (ya que la noción es una y la misma para muchos, por ejemplo, [35] la de «hombre», pero Sócrates es uno). La esencia primera, sin embargo, no tiene materia, puesto que es plena actualidad. Luego, lo primero que mueve, siendo inmóvil, es uno en cuanto a la noción y también en cuanto al número. Y uno es también, sin duda, lo movido eternamente y sin interrupción. Por consiguiente, sólo hay un Universo.

Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se han transmitido [1074b] en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadido míticamente con vistas a persuadir a la [5] gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que éstos tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que [10] se expresaron divinamente y que, verosímilmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias suyas se han conservado hasta ahora como reliquias. Ciertamente, la opinión original de nuestros antepasados y la procedente de los primitivos nos es conocida solamente hasta este punto.

9

⟨*El acto de la entidad primera es autointelección*⟩[689]

[15] Las cuestiones relativas al entendimiento encierran ciertas aporías. Parece, en efecto, que es la más divina de cuantas cosas tenemos noticia, pero comporta algunas dificultades explicar cómo ha de ser para ser tal. Pues, por una parte, si no piensa nada, ¿cuál sería su dignidad?; antes al contrario, estaría como quien está durmiendo. Y, por otra parte, si piensa, pero para ello depende de otra cosa porque no es algo cuya entidad es acto de pensar, sino potencia, entonces no sería ya la entidad [20] más perfecta: en efecto, la excelencia le viene del acto de pensar. Además, tanto si su entidad es potencia intelectiva como si es acto de pensar, ¿qué piensa? Pues, o bien se piensa a sí mismo, o bien piensa otra cosa. Y si otra cosa, o bien siempre lo mismo, o bien cosas distintas. ¿Y hay alguna diferencia, o ninguna, entre pensar lo bello y pensar una cosa cualquiera? O, más bien, ¿no es imposible que su pensar se [25] entretenga en algunas cosas? Es, pues, obvio que piensa lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento.

En primer lugar, si no es acto de pensar, sino potencia, es lógico que le resulte fatigosa la continuidad de la actividad de pensar. Además, [30] es obvio que lo más excelso sería otra cosa en vez del pensamiento: lo pensado. Y es que la capacidad de pensar y la actividad de pensar se dan, incluso, en quien piensa la cosa más baja; conque si esto ha de ser evitado (pues no ver ciertas cosas es mejor, incluso, que verlas), el pensamiento no será lo más perfecto. Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento.[690]

Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento parecen [35] ocuparse siempre de algo distinto de ellos mismos, y de sí mismos sólo concomitantemente. Además, si pensar y ser pensado son cosas distintas, ¿por cuál de ellas le corresponde la perfección? Pues no es lo mismo, desde luego, ser-pensamiento que ser-pensado. ¿O es que en ciertos casos la ciencia se identifica con el objeto, en el caso de las [1075a] ⟨ciencias⟩ productivas la entidad sin materia y la esencia, y en el caso de las teoréticas el concepto y el pensamiento?.[691] Así pues, al no ser distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tienen materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado.

Queda aún una aporía: si lo pensado es compuesto, en cuyo caso ⟨el [5] pensamiento⟩ cambiaría de una parte a otra del todo. ¿O, más bien, es indivisible todo lo que no tiene materia, y así como se encuentra en ciertos momentos el entendimiento humano, o incluso el de los compuestos (pues no alcanza su bien en esta parte o en esta otra, sino que alcanza su bien supremo, que es distinto de él, en un todo completo),[692] así se [10] encuentra el pensamiento mismo de sí mismo por toda la eternidad?

10

⟨*El bien en el universo. Críticas a otras teorías relativas a los principios*⟩[693]

Ha de considerarse también de qué manera la naturaleza del Todo posee el Bien y la Perfección, si como algo separado y existente ello mismo por sí, o como el orden, ¿O, tal vez, de ambas maneras, como un ejército? Pues el bien de éste está en su buena disposición, y lo es [15] también el general, y con más razón éste. Éste, en efecto, no existe por causa del orden, sino el orden por causa suya.

Todas las cosas —peces, aves y plantas— están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino que alguna tiene. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único, pero ocurre como en una familia: a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien [20] todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo, pues un principio de tal índole constituye la naturaleza de los unos y de los otros. Me refiero, por ejemplo, a que todas las cosas terminan necesariamente por destruirse,[694] e igualmente hay otras maneras de contribuir al Todo de las cuales todas las cosas participan.

Por otra parte, conviene no pasar por alto todos los imposibles o [25] absurdos que sobrevienen a quienes lo explican de otra manera, y qué cosas afirman los que proponen explicaciones más afortunadas, y en qué casos los problemas son menores.

Todos, en efecto, hacen provenir todas las cosas a partir de contrarios. Ahora bien, ni el 'todas las cosas' ni el 'a partir de contrarios' son formulaciones correctas,[695] y tampoco explican cómo provienen [30] de los contrarios aquellas cosas en que se dan los contrarios. Pues los contrarios no actúan unos sobre los otros. Para nosotros, sin embargo, esta dificultad está perfectamente resuelta al existir un tercer término. Algunos,[696] por su parte, ponen como materia al otro contrario, como los que hacen que lo Desigual sea materia para lo Igual, o lo Múltiple para lo Uno. Pero esto se resuelve también del mismo modo, pues la materia, que es una sola, no es contrario de nada. Además, puesto que [35] el Mal mismo es uno de los elementos, todas las cosas participarán del mal, excepto lo Uno. Los otros, por su parte, mantienen que ni el Bien ni el Mal son principios. Sin embargo, en todas las cosas el Bien es principio por excelencia.

Otros afirman acertadamente que el Bien es principio, pero no [1075b] explican de qué modo es principio, si como fin, o como lo que ha movido, o como forma. También Empédocles se expresa absurdamente. En efecto, identifica el Bien con la Amistad y ésta viene a ser principio en tanto que mueve (pues reúne), y en tanto que materia, pues forma parte de la mezcla. Pero, aun cuando coincidiera accidentalmente que una misma cosa fuera principio como materia y como lo que mueve, [5] no obstante, ser lo uno y ser lo otro no es lo mismo: ¿en cuál de los dos sentidos sería, entonces, la Amistad principio? Por otra parte, es absurdo que el Odio también sea incorruptible, puesto que

con él mismo se identifica la naturaleza del Mal.[697]

Anaxágoras, por su parte, considera al Bien como principio en tanto que mueve, ya que el Entendimiento mueve. Pero mueve *para algo*, de modo que ⟨el Bien⟩ es otra cosa, a no ser que se entienda como [10] nosotros decimos: que la medicina es, en cierto modo, la salud.[698] Por otra parte, es también absurdo que no haya puesto lo contrario del Bien, es decir, del Entendimiento.

Por otra parte, los que afirman los contrarios no se sirven de los contrarios, a no ser que uno retoque sus teorías. Y ninguno dice por qué unas cosas son corruptibles y otras incorruptibles, dado que hacen derivar de los mismos principios todas las cosas que son. Además, los hay que hacen derivar las cosas que son a partir de lo que no es, [15] mientras que otros, para no verse forzados a ello, reducen todas las cosas a una.

Además, ninguno explica por qué habrá siempre generación y cuál es la causa de la generación. Y para los que ponen dos principios necesariamente ha de haber otro principio superior; y para los que ponen las Formas, aún otro más alto: en efecto, ¿por qué las cosas participaron [20] o participan? Y para todos los demás resulta necesario que la Sabiduría y la Ciencia suprema tengan un contrario, mientras que para nosotros no: y es que lo Primero no tiene contrario alguno, pues todos los contrarios tienen materia y son en potencia, y la ignorancia contraria, a su vez, recae sobre lo contrario, pero lo Primero no tiene contrario alguno.

Y, además, si no hubiera otras realidades aparte de las sensibles, no [25] existirían ni principio, ni orden, ni generación, ni tampoco lo celeste, sino que siempre habría un principio del principio, como les ocurre a los teólogos y a los físicos todos. Y por otra parte, si existieran las Formas o los Números, no serían causas de nada; y si lo fueran, ciertamente no lo serían del movimiento. Además, ¿cómo provendrían la magnitud y el continuo a partir de cosas que no tienen magnitud? [30] El número, desde luego, no puede producir algo continuo ni moviendo ni como forma. Pero, además, a ningún contrario le corresponde esencialmente actuar o mover, ya que puede no existir; en su caso, el actuar sería, más bien, posterior a la potencia. Por consiguiente, no serían eternas las cosas que son. Y, sin embargo, lo son. Luego ha de retirarse alguno de los supuestos precedentes. Y ya se ha dicho[699] de qué modo hacerlo.

Además, ninguno dice nada acerca de por qué los números forman una unidad, o por qué la forman el alma y el cuerpo o, en general, la forma y la cosa. Ni pueden decirlo, a no ser que digan, como nosotros, [35] que lo hace aquello que mueve.

Aquéllos, en fin, que dicen que lo primero es el Número Matemático y que, por tanto, hay una sucesión de entidades sin fin, y que los principios de cada una de ellas son distintos, convierten la entidad del Todo en una sucesión de episodios (pues la una, exista o no exista, [1076a] nada aporta a la otra) y ponen multitud de principios. Pero las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas:

> No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne.[700]

[640] Aristóteles presenta el libro XII como *un estudio acerca de la entidad.* Sus primeros cinco capítulos se dedican al estudio de la entidad sensible, como punto de partida para la consideración ulterior de la entidad primera, inmaterial e inmóvil, de la cual se ocuparán los cinco últimos capítulos.

I) En la primera parte de este capítulo se justifica, mediante cuatro argumentos o consideraciones, *la primacía de la entidad* y, por tanto, la conveniencia de su estudio (1069a18-30). II) A continuación *se distinguen tres tipos de entidades*: sensible corruptible, sensible eterna, e inmóvil (1069a30-b2). III) Con las últimas líneas se inicia el estudio de la entidad sensible (1069b2-final).

[641] «Desde un punto de vista lógico»: *logikôs*, es decir, su estudio se sitúa en el ámbito de las nociones y sus relaciones lógicas, ejercitan el análisis conceptual. Sobre *logikôs* en oposición a *physikôs*, *cf. supra*, VII, 4, 1029b13, nota 336. (Los filósofos actuales que adoptan esta perspectiva son, obviamente, los platónicos.)

[642] «Lo común *(tò koinón)* equivale aquí a «lo universal», es decir, a la noción genérica de cuerpo (Bonitz, 1848-1849, 470). Pero, como ha señalado Aristóteles, los antiguos filósofos de la naturaleza no tomaban en consideración los universales.

[643] Platón.

[644] Jenócrates.

[645] Espeusipo.

[646] Este capítulo se halla separado del anterior de un modo arbitrario. En él se continúa el estudio de la entidad sensible, en cuanto sometida a cambios. Aristóteles muestra que la materia, en tanto que *sustrato capaz de recibir los contrarios*, constituye, juntamente con éstos, un principio imprescindible del cambio. (Sobre este punto, *cf. Física*, 16-7.)

[647] El texto y la puntuación de estas cuatro líneas (20-24) plantean problemas. Pueden verse al respecto las consideraciones de Ross, 1948, II, 350-352, a quien sigo, y de Tricot, 1962, II, 646, nota 1.

[648] Es decir, tienen «materia local» *(topikḗ hýlé)*, materia *para el movimiento local. Cf. supra*, VIII, 1, 1042b6.

[649] Los tres sentidos a que se refiere son: *a*) el *no ser absoluto*, respecto de las distintas formas de ser categoriales, *b*) el «no ser» como *ser falso*, y *c*) el «no ser» como ser algo en potencia, *no siéndolo en acto. Cf. infra*, XIV, 2, 1089a26.

[650] El capítulo incluye algunas observaciones acerca de la entidad sensible y su generación. Los puntos más importantes son: *a*) que *la forma no se genera*, y *b*) que *la existencia de Formas separadas*, al estilo platónico, *es innecesaria* a efectos de la generación.

[651] Un desarrollo más amplio de esta tesis puede verse, *supra*, en VII, 8. En todo este párrafo se refiere Aristóteles a las causas *próximas* de la generación. Así, cuando dice «me refiero ahora a *las últimas (tà éschata)*» (1069a36), y también cuando se refiere a *«lo primero* que mueve» (1070a1): en este caso se trata de la causa próxima, la que produce el movimiento con que se inicia ya la generación.

[652] «Del mismo nombre y esencia»: *ek synōnímou* (1070a5). Sobre la generación por la acción de algo «sinónimo», *cf. supra*, VII, 9, 1034a23 y sigs.

[653] La intención del arte está ausente en el azar *(týchē)*, y la intención de la naturaleza está ausente en la generación espontánea *(tôi automátōi). Cf. supra*, XI, 8,1065b3, nota 614.

[654] *Cf. supra*, VII, 3, 1029a2-7.

[655] «Si es que se supone que hay *Formas distintas de cosas tales (eídē álla toútōn)* como, por ejemplo, fuego…» El sentido general del argumento, hasta este momento, parece ser el siguiente: las formas de las cosas artificiales no pueden darse separadas: por ello, y suponiendo que hubieran de admitirse Formas separadas, tendría razón Platón al postularlas únicamente para los seres naturales.

¿Qué quiere decir exactamente la expresión *eídē álla toútōn*? ¿A qué cosas se hace referencia? *a*) Ross, 1948, II, 356-357, entiende que *toútōn* hace referencia a «las cosas de acá», *a los seres del mundo sensible.* En su opinión, con esto acabaría la frase, y por eso propone, siguiendo una sugerencia de Alejandro, *op. cit.*, 677, 14, que lo que viene a continuación («como, por ejemplo, fuego… más propio»: 1070a19-20) debería

transponerse más arriba, a la línea 1070a11, detrás de «una unidad natural». *b*) Bonitz, 1848-1849, 447, a quien siguen Tricot, 1962, II, 651, nota 4, Reale, 1993, II, 266, nota 15, y nosotros mismos en la traducción, no piensa en semejante transposición; *toútōn* se refiere a cosas *tales como el fuego*, etc., lo cual viene a subrayar que en ningún caso habría Formas tales como Fuego, Carne, etc., ya que no se trata de sustancias, sino de partes o elementos materiales de las sustancias; de haber Formas, las habría de otras cosas distintas, es decir, de las entidades, de las sustancias. *c*) Jaeger, siguiendo una conjetura de Cherniss, propone leer *eídē*, *all'ou toûtōn*, etc.: «si es que se supone que hay Formas, pero no de cosas tales como fuego, etc.».

656 «Por estas razones»: porque, en realidad, las formas de las cosas sensibles existen cuando existen éstas, y porque para la generación de una entidad sensible basta con la acción de otra entidad sensible que posea la forma correspondiente.

657 Aristóteles se plantea, en este capítulo, el problema de si los elementos y los principios son los mismos para todas las cosas sensibles. Su respuesta es matizada: *a*) *tomados universalmente son los mismos* (en general, los elementos son la materia, la forma y la privación), y su función se realiza *de un modo análogo* en los distintos tipos de realidad; *b*) *tomados en su particularidad son distintos* para cada tipo de realidad, en cada categoría.

Sobre la unidad de «analogía» como *proporcionalidad*, *cf. supra*, V, 6, 1016b31-35 (y en otro contexto, IX, 6, 1048a36-b8). La tesis se refiere, obviamente, a todas las categorías, aunque la argumentación contraponga, en concreto, la de relación a la de entidad, por ser aquélla la categoría más alejada de ésta. (*Cf. infra*, XIV, 1, 1088a23 y sigs.)

658 Sobre el absurdo de que una entidad provenga de elementos que no sean entidades, *cf. supra*, VII, 13, 1038b23-28.

659 El argumento de estas cuatro líneas (1070b1-4) es el siguiente: los elementos comunes a las distintas categorías habrían de ser *a*) o algo no perteneciente a ninguna de ellas, anterior a todas ellas, *b*) o algo perteneciente a alguna de ellas. Pero *es imposible lo uno y lo otro*: *a*) es imposible porque no hay nada fuera o más allá de las categorías (éstas son *los géneros supremos*), y *b*) es imposible porque de entidades resultarían compuestos que no son entidades, y así sucesivamente. (*Cf.* Alejandro, *op. cit.*, 678, 36-679, 9.)

660 Las nociones *trans-genéricas*, como «lo que es» *(ón)* y «uno» *(hén)*, no pueden ser elementos de las distintas categorías *por la razón indicada inmediatamente antes*: porque los elementos no pueden ser idénticos a los compuestos derivados de ellos. Si «ser» y «ser algo uno» fueran elementos, los compuestos no podrían ni ser, ni ser algo uno. Y, sin embargo, son y son algo uno, dada la máxima generalidad de estas nociones. (*Cf. supra*, III, 3, 998b17-27.)

661 Entiéndase: de los cuerpos sensibles.

662 Sobre las nociones de «principio», «causa» y «elemento», *cf. supra*, V, 1, 2 y 3, respectivamente.

663 Entiéndase: se divide en intrínseco y extrínseco.

664 Los tres elementos son la materia, la forma y la privación. Las cuatro causas o principios son estos tres elementos y, además, *la causa que produce el movimiento* (causa eficiente). Obsérvese que Aristóteles no incluye, en este caso, la causa final, el *aquello para lo cual* (quizá porque se identifica con la forma: *cf. supra*, VIII, 4, 1044a36-b1, y nota 455) y, sin embargo, incluye la privación (seguramente englobando privación y forma bajo ésta), a diferencia de otras enumeraciones canónicas de las cuatro causas (*cf.* Ross, 1948, II, 361).

665 En este capítulo se continúa argumentando y ampliando la tesis propuesta en el anterior: que los principios y las causas de todas las cosas *son los mismos en cierto sentido*, *pero que en cierto sentido son diversos*. I) A la unidad de analogía propuesta en el capítulo anterior *se añaden dos nuevas perspectivas según las cuales puede considerarse que las causas de todas las cosas son las mismas*: *a*) puesto que la existencia de las demás realidades (accidentes) depende de la entidad, *las causas de las entidades son causas de todo lo existente* (1070b36-1071a3); *b*) tomados universalmente, *potencia y acto poseen unidad de analogía* (1071a3-29). II) Para concluir (1071a29-final), se ofrece una recapitulación de lo expuesto en este capítulo y en el precedente.

666 «*Y éstas* [*sc.* las *entidades*] son, por tanto, causas de todas las cosas»: *kaì dià toûto pántōn aítiai taûta*; así es el texto en toda la tradición manuscrita. Pero, puesto que la inferencia última es, no simplemente que las entidades son causas de las demás cosas (accidentes), sino que, a su vez, las causas de las entidades lo son de

todo lo demás (de ahí la referencia ulterior al alma y al cuerpo, causas inmanentes de las entidades vivientes), Christ (seguido de Ross, Jaeger, etc.) modificó el texto proponiendo *tautá* en vez de *taûta*: «las causas de todas las cosas son, por tanto, las mismas». El sentido del texto se entendió siempre adecuadamente (*cf.* Alejandro, *op. cit.*, 681, 29-682, 1) y, por tanto, la corrección puede considerarse innecesaria.

667 «(Potencia y acto) son distintos, y de distintos modos, para cosas distintas»: potencia y acto son, en cada caso, *distintos* y, por tanto, se trata de nociones *análogas*; pero, además, la analogía tiene lugar *de modos distintos*, ya que estas nociones pueden aplicarse a principios distintos de la generación: *a*) en primer lugar, *a la materia y a la forma*, respectivamente (la causa eficiente, cuando pertenece a la misma especie que el efecto, se asimila a la forma: un hombre engendra a un hombre), siendo potencia la materia y acto la forma; *b*) en segundo lugar, *al efecto y al agente remoto que es de otra especie* que aquél (el sol, en el ejemplo), siendo aquél potencia y siendo éste acto (potencia activa).

668 *Cf. supra*, 4, 1070b17-21.

669 «De otra manera, sin embargo, son distintas las causas primeras.» Entiéndase: las causas *próximas.*

Tras indicarse los *tres* puntos de vista según los cuales puede afirmarse que las causas de todas las cosas son las mismas (1071a33-36), se señala que las causas *próximas* (que aquí denomina, como en otras ocasiones, «primeras») son distintas para cada caso en particular: cada género y cada tipo de materia posee sus propios contrarios. (*Cf. supra*, 4, 1070b19-21: «blanco, negro y superficie, para el color; luz, oscuridad y aire, de los cuales se generan el día y la noche».)

670 Con este capítulo se pasa al estudio de la entidad primera, inmaterial e inmóvil. I) En primer lugar, Aristóteles demuestra *que ha de existir una causa eterna del movimiento*, puesto que éste es eterno (1071b2-1). II) A continuación argumenta que tal causa ha de ser *eternamente activa*, *esencialmente en acto e inmaterial* (1071b12-22). Por último, III) tras reafirmar la tesis de que *el acto es anterior a la potencia* (1071b22-1072a7), Aristóteles IV) afirma la regularidad eterna de los movimientos del Universo, mostrando *de qué modo han de explicarse*, *tanto los movimientos regulares de los cuerpos celestes como los procesos alternantes de la generación y la corrupción* (1072a7-final).

671 *Cf. supra*, 1, 1069a30.

672 Sobre la eternidad del tiempo y del movimiento, *cf. Física*, VIII, 1-3.

673 «Ninguna otra entidad aparte de las Formas»: se refiere seguramente a las entidades matemáticas. Así lo entendió ya Alejandro, *op. cit.*, 688, 30.

674 Sobre la «creación» del Alma en Platón, *cf. Timeo*, 34b y sigs. Aristóteles interpreta literalmente el relato de Timeo y acusa a Platón de inconsistencia por afirmar, de una parte, que el Alma del Mundo es la causa del movimiento y, de otra parte, que fue producida por el Demiurgo *después* de que ya hubiera movimiento (tras el estado de movimiento caótico primitivo).

675 *Cf.*, unas líneas más arriba, 1071b22-28 (Bonitz, 1848-1849, 492). Sin embargo, el asunto se trata más amplia y decisivamente *supra*, IX, 8.

676 La causa de los movimientos perfectamente idénticos del Universo es la esfera de las estrellas fijas con su revolución diurna, mientras que la causa de los movimientos alternantes (generaciones y destrucciones) es la revolución anual del sol. Este movimiento anual le corresponde al sol *por sí mismo*, mientras que su revolución diurna, eternamente idéntica, tiene como causa a la esfera de las estrellas fijas.

677 En este capítulo se contienen importantes tesis teológicas del aristotelismo, ulteriormente clarificadas en el capítulo noveno. I) Aristóteles comienza mostrando el modo en que mueve la entidad primera: mueve a modo de causa final, *como el bien deseado y querido* (1072a19-b4). II) A continuación, muestra *su inmutabilidad y necesidad* (1072b4-13). III) En tercer lugar, expone el tipo de acto o actividad en que su ser consiste: *vivir perfecto y placentero*, *actividad intelectual de eterna intelección* (1072b13-30). IV) Tras *rechazar que lo más perfecto no pueda darse desde el principio*, contra los Pitagóricos (1072b30-1073a2), el capítulo concluye V) insistiéndose en *la inmaterialidad e impasibilidad* de la entidad primera (1073a2-final).

678 «Los primeros de éstos [*sc. de lo deseable y de lo inteligible*] se identifican», es decir, lo máximamente inteligible es también lo máximamente deseable. Para mostrarlo, Aristóteles recurre unas líneas más abajo a la *tabla de los opuestos* a la cual se refiere en distintas obras y ocasiones. (Para la *Metafísica*, *cf. supra*,

IV, 2, 1004b27; XI, 9, 1066a15 y nota 618): la columna de los términos positivos es *inteligible por sí misma*, mientras que la de los términos negativos solamente es inteligible en virtud de aquélla, en cuanto que sus términos expresan *privaciones* de los términos positivos. A la cabeza de la columna positiva se halla *lo máximamente inteligible* (la entidad, y de ésta, la que es simple y en acto) que, por su parte, es lo máximamente perfecto y, por tanto, máximamente deseable.

679 Aristóteles trata de mostrar que cabe hablar de finalidad en relación con las entidades inmóviles (en este caso, la primera, Dios). Para ello recurre a la distinción entre el *finis cui* (*tiní*: «para bien de algo») y el *finis qui* (*tinós*: «con vistas a algo»). En lo bueno inmutable, en el bien deseado, se da la finalidad en aquel sentido (es fin para quien lo desea), pero no la hay en el segundo sentido (es decir, no como si tal realidad inmutable se orientara a la consecución de algo ulterior). (Sobre la fórmula *hoû héneka*, que traducimos siempre como «aquello para lo cual», *cf. supra*, I, 3, 983a31, nota 15.)

680 Sobre estas acepciones de 'necesario', *cf.*, *supra*, V, 5.

681 «A éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer»: *ekeînō mâllon toútou hò dokeî ho noûs theîon échein.* El sentido es el siguiente: el pensamiento en acto, la *actualidad* (actual posesión de lo inteligible) es mejor y más perfecta («más divina») que la *mera capacidad* de pensar, de poseer lo inteligible. Por tanto, la actualidad corresponde con más razón a la entidad primera.

Mantengo el texto unánimemente transmitido, y no veo razón alguna decisiva para modificarlo.

682 *Cf. Física*, VIII, 10.

683 Este capítulo, en el cual se establece una pluralidad de entidades inmóviles e inmateriales en correspondencia con la pluralidad de las esferas celestes, es considerado usualmente, a partir de Jaeger, como una revisión y un añadido tardíos respecto de la doctrina de la unicidad del Motor Inmóvil sostenida en el capítulo precedente. Otros especialistas, como G. Reale, rechazan este punto de vista. Compárese: Reale, 1993, II, 292-293, nota 2, y W. Jaeger, *Aristóteles* [trad. de José Gaos], México, Fondo de Cultura Económica, 1946, cap. XIV, págs. 392 y sigs. (En su reciente reedición del comentario a la *Metafísica* [*Metafísica*, III, pág. 594], Reale mantiene la misma argumentación anti-jaegeriana, expresándose de forma aún más contundente al respecto.)

I) Aristóteles comienza argumentando que *ha de haber tantas entidades inmateriales e inmóviles como esferas* en que se mueven los planetas (1073a14-b3). II) A continuación, *discute el número de las esferas*, corrigiendo las propuestas de Eudoxo y de Calipo y fijando su número en 55 (o 47) (1073b3-1074a31). Tras III) argumentar a favor de *la unicidad del Universo* (1074a31-38), IV) concluye con *una referencia a las creencias teológicas primitivas* (1074a38-final).

684 *Cf. Física*, VIII, 8, 9. También, *Acerca del cielo*, I, 2 y II, 3-8.

685 Referencia al final del capítulo anterior, 1073a5-11.

686 *Cf. infra*, XIII, 2 y 3, en relación con la inexistencia real de los objetos matemáticos.

687 En la siguiente tabla pueden apreciarse las distintas propuestas acerca del número de las esferas:

	Eudoxo	*Calipo*	*Aristóteles*
Saturno (Cronos)	4	4	(4+3) = 7
Júpiter (Zeus)	4	4	(4+3) = 7
Marte (Ares)	4	5	(5+4) = 9
Venus (Afrodita)	4	5	(5+4) = 9
Mercurio (Hermes)	4	5	(5+4) = 9
Sol	3	5	(5+4) = 9
Luna	3	5	(5+0) = 5
TOTAL	26	33	55

Los motivos por los que Aristóteles propone reducir las esferas a 47 han resultado, y siguen resultando, difíciles de entender y de acomodar a la doctrina del propio Aristóteles, ya desde la Antigüedad (*cf.* Alejandro, *op. cit.*,

705, 39-706, 15, y Ross, 1948, II, 393-394).

688 Dadas las dificultades que plantea este capítulo, me permito llamar la atención del lector sobre este párrafo: si la teoría previamente expuesta de las esferas y sus respectivos Motores Inmóviles es un añadido y una rectificación respecto de la doctrina más antigua del Motor Inmóvil único (*cf. supra*, nota 683), este párrafo habrá de ser considerado como un añadido al añadido, cuyo objeto sería «armonizar» ambas doctrinas.

689 Tras el inciso del capítulo anterior, Aristóteles retorna al estudio de la naturaleza de la entidad primera, subrayando que su actividad consiste en un *acto permanente de autoconocimiento.*

690 *Kaì éstin hē nóēsis noḗseōs nóēsis*: «y su pensamiento es pensamiento de pensamiento». Con esta fórmula, tan vigorosa como concisa, Aristóteles excluye el doble hiato que es característico del pensamiento humano, en tanto que aquejado de potencialidad: *a*) el hiato entre la potencia o facultad (entendimiento) y su acto o actividad (pensar), y por eso Aristóteles define a la entidad primera, no como entendimiento, sino como acto de pensar, como *pensamiento*; *b*) el hiato entre el pensamiento y lo pensado, entre el acto de pensar y su objeto, y por eso añade y matiza que es *pensamiento de pensamiento.*

Sobre la autocontemplación divina, *cf. supra*, 7, 1072b20, y también: *Ética eudemia*, VII, 12, 1245b16-19, y *Gran ética*, II, 15, 1212b38 y sigs.

691 *Cf. supra*, VII, 7, 1032a32-b14, y *Acerca del alma*, III, 4, 430a2-5.

692 El pasaje es complicado. La cláusula «o incluso el de los compuestos» *(ḕ hó ge tȏn synthétōn)* admite una doble interpretación: *a*) el entendimiento que *poseen los seres compuestos*, en general (así, Alejandro, *op. cit.*, 714, 15-16; Ross, 1948, II, 398-399; Tricot, 1962, II, 705, nota 5, y otros; *b*) el entendimiento *que piensa objetos compuestos* (así, Bonitz, 1848-1849, 518). Preferimos esta última interpretación. También la frase siguiente: «no en esta parte o en esta otra, sino… en un todo completo» *(ou… en tōidì ḕ en tōidí, all'en hólōi tinì)* permite una doble interpretación: *a*) la que recoge nuestra traducción («no alcanza su bien en esta *parte* o en esta otra [del objeto], sino… en un todo completo»), adoptada por Aquino, *op. cit.*, 2626, Bonitz, 1848-1849, 518; Reale, 1993, II, 250, trad., y otros; *b*) «no alcanza su bien en este *momento* o en este otro, sino en un presente pleno, completo» (interpretación adoptada por Alejandro, *op. cit.*, 714, 22-34; Tricot, 1962, II, 706, trad., etc.). Pienso, en cualquier caso, que el sentido pleno de la frase abarca ambos matices: no alcanza su bien completo en una parte del objeto en cierto momento y en otra parte del objeto en otro momento, sino *en todo él en un instante de plenitud*: *totum simul.*

693 Cabe distinguir dos partes perfectamente diferenciadas en este capítulo. I) En la primera parte, coherentemente conectada con la doctrina del capítulo anterior, se pregunta si *el bien del universo es inmanente* (el orden), *o si ha de ponerse en un Principio Superior trascendente* (la entidad primera), causa del orden universal. Aristóteles se inclina por la conjunción de ambas tesis (1075a11-25). II) A continuación se pasa a criticar diversas teorías, ya por ser pluralistas respecto del Principio Supremo, ya por excluir el Bien como Principio, ya por explicar inadecuadamente la naturaleza de éste. El capítulo concluye reafirmando enfáticamente la unicidad del Principio Supremo, que es causa del orden del Universo (1075a25-final).

694 La contribución *mínima* de los seres corruptibles al orden universal consiste en dar paso, al corromperse, a la existencia de otros seres, manteniéndose de este modo la actualidad eterna de las especies. (Así, Bonitz, 1848-1849, 519; Ross, 1948, II, 402, etc. Reale ofrece una traducción e interpretación completamente distintas para estas tres líneas: *cf.* Reale, 1993, II, 251, trad. y nota *ad loc.*)

En la curiosa analogía establecida entre el universo y la sociedad doméstica, los seres supralunares se corresponden con los libres y los seres corruptibles sublunares se corresponden con los esclavos y animales.

695 Aristóteles objeta que *a*) ni *todas* las cosas proceden de contrarios (no es así en el caso de las entidades eternas), *b*) ni la generación puede explicarse con *sólo* los contrarios, ya que éstos se dan en un sustrato (*cf. supra*, cap. 2).

696 Se trata de los Platónicos. Sobre esta doctrina, *cf. infra*, XIV, 1, 1087b5 y 4, 1091b30 y sigs. Además de esta última referencia, *cf. supra*, I, 4, 985a5, y 6, 988a11-17, en relación con la identificación de lo Desigual y lo Múltiple con el Mal a que Aristóteles se refiere a continuación.

697 Es absurdo suponer que el Odio sea incorruptible, ya que se identifica con el Mal, y Aristóteles afirma que «en las cosas que existen desde el principio y en las eternas no hay mal alguno» (*supra*, IX, 9,

1051a19-20).

698 *Cf. supra*, VII, 9, 1034a21-25, y XII, 3, 1070a13-15.

699 Se refiere, probablemente, a 5, 1071a18-24.

700 Homero, *Ilíada*, II, 204.

LIBRO DECIMOTERCERO (M)

1

⟨Se inicia la investigación sobre el estatuto ontológico de los objetos matemáticos. Plan a seguir⟩[701]

Ciertamente, ya se ha explicado cuál es la entidad de las cosas sensibles en el tratado de la *Física* al ocuparnos de la materia, y después al ocuparnos de la entidad como acto.[702] Ahora bien, puesto que investigamos [10] si aparte de las entidades sensibles hay o no hay alguna inmóvil y eterna, y si la hay, cuál es, hemos de comenzar considerando las cosas que han sido dichas por otros a fin de que, si exponen algo erróneamente, no seamos nosotros reos de los mismos errores, y si compartimos con ellos alguna doctrina, a título particular no nos disgustemos por ello. Suficiente es, en efecto, si uno alcanza a explicar [15] unas cosas mejor y otras no peor.

Pues bien, dos son las opiniones al respecto: algunos afirman que son entidades las cosas matemáticas —como los números, las líneas y las otras del mismo género— y además, las Ideas. Pero puesto que [20] unos[703] hacen de estas cosas dos géneros, las Ideas y los Números Matemáticos, mientras que otros reducen ambos a una única naturaleza y algunos otros afirman, en fin, que sólo son entidades las Matemáticas, ⟨1⟩ hemos de analizar en primer lugar lo relativo a las cosas matemáticas sin añadirles ninguna otra naturaleza: sin preguntarnos, por ejemplo, si acaso son Ideas o no, ni tampoco si son o no principios y [25] entidades de las cosas que son, sino preguntándonos solamente acerca de las cosas matemáticas si existen o no existen, y si existen, cómo existen.

⟨2⟩ A continuación de esto trataremos por separado de las Ideas mismas de un modo elemental y hasta donde hace al caso. En efecto, mucho se ha dicho una y otra vez al respecto, incluso en argumentaciones exotéricas.

⟨3⟩ Además, gran parte de nuestra argumentación concurrirá [30] a la dilucidación de esto último cuando analicemos si son Ideas y Números las entidades y los principios de las cosas que son. En efecto, tras ocuparnos de las Ideas, resta por hacer esta tercera indagación.

Por lo demás,[704] si existen las Realidades Matemáticas, necesariamente han de existir o en las cosas sensibles, como algunos dicen, o separadas de las cosas sensibles (esto lo dicen también algunos); y si ni lo [35] uno ni lo otro, o bien no existen, o bien ⟨existen⟩ de otro modo. Por consiguiente, nuestra discusión será, no acerca de su existencia, sino acerca de su modo de ser.

2

⟨Los objetos matemáticos no tienen existencia actual en los cuerpos sensibles, y tampoco separados de ellos⟩[705]

⟨1⟩ Que no pueden existir en las cosas sensibles y que tal teoría resulta cargada de fantasía, ya quedó dicho en la *Discusión de las aporías*,[706] ⟨al [1076b] señalar⟩ ⟨*a*⟩ que es imposible que dos sólidos estén a la vez en el mismo lugar y ⟨*b*⟩ que, además y por la misma razón, deberían estar también en las cosas sensibles las restantes potencias y naturalezas, sin existir ninguna de éstas separada. Estos argumentos han sido expuestos con anterioridad, ciertamente, pero además de ellos, ⟨*c*⟩ es evidente que resultaría imposible que se dividiera cuerpo alguno.[707] En efecto, habría [5] de dividirse por una superficie, y ésta por una línea, y ésta por un punto: conque si es imposible dividir el punto, también la línea, y si ésta, también los otros. Y, desde luego, ¿qué diferencia hay entre afirmar que éstas son naturalezas de este tipo y afirmar que estas otras no, pero que en ellas se dan naturalezas de este tipo? Las consecuencias, [10] desde luego, serán las mismas, ya que se dividirán al dividirse las cosas sensibles, y si no, tampoco se dividirán las cosas sensibles.

⟨2⟩ Pero tampoco es posible que tales naturalezas existan separadas. ⟨*a*⟩ Y es que si existieran sólidos aparte de los sensibles, separados de éstos, distintos y anteriores a los sensibles, es evidente que existirían también otras superficies separadas aparte de las superficies [15] sensibles, y puntos y líneas (por la misma razón). Y si existen éstos, a su vez existirán otros aparte de las superficies, las líneas y los puntos del sólido matemático (pues las cosas simples son anteriores a las compuestas; y si los cuerpos no sensibles son anteriores [20] a los sensibles, por la misma razón habrá de admitirse que las superficies mismas, en sí, son anteriores a las que se dan en los sólidos inmóviles y, por consiguiente, tales superficies y líneas son distintas de las que se dan juntamente con los sólidos separados: éstas se dan, en efecto, a la vez que los sólidos matemáticos, mientras que aquéllas son anteriores a los sólidos matemáticos). Y en tales superficies [25] habrá, a su vez, líneas, pero anteriores a éstas habrá de haber otras líneas y puntos por la misma razón. Y respecto de los puntos de estas líneas que son anteriores, habrá otros puntos anteriores respecto de los cuales ya no habrá otros anteriores. Y de este modo se produce un amontonamiento absurdo.[708] (Pues viene a ocurrir que los sólidos [30] existentes aparte de los sensibles son únicos, mientras que hay tres tipos de superficies —las que hay aparte de las sensibles, las que se dan en los sólidos matemáticos y las que hay aparte de las que se dan en éstos—, y cuatro tipos de líneas, y cinco de puntos. Y por consiguiente, ¿de cuáles de ellos se ocupan las ciencias matemáticas? No, desde [35] luego, de las superficies, líneas y puntos que se dan en el sólido inmóvil, ya que la ciencia se ocupa siempre de las cosas que son anteriores.

El mismo razonamiento se aplica también a los números, pues habrá otras unidades aparte de cada tipo de puntos y aparte de cada tipo de realidades, de las sensibles y de las inteligibles, con lo cual habrá ⟨infinitos⟩ géneros de números matemáticos.

Además, ¿cómo será posible resolver las dificultades que propusimos [1077a] en la *Discusión de las aporías*?[709] ⟨*b*⟩ Pues aquello de que se ocupa la astronomía existirá aparte de las cosas sensibles, al igual que aquello de que se ocupa la geometría. Y ¿cómo va a ser posible que exista de esa manera un Cielo con sus partes, o cualquier otra cosa

dotada de movimiento? Y lo mismo ocurre con aquello de que tratan la óptica y la música. Existirán, en efecto, voz y vista aparte de las sensibles y [5] particulares, y, por consiguiente, es evidente que existirán también las demás sensaciones y los demás sensibles. Pues, ¿por qué van a existir éstos más bien que estos otros? Pero si existen tales cosas, existirán también Animales, dado que también existen sensaciones.

⟨*c*⟩ Además, algunos axiomas son enunciados por los matemáticos universalmente,[710] al margen de estas entidades. Existirá también, por [10] tanto, alguna otra entidad intermedia, ésta separada de las Ideas y de las Realidades Intermedias, y que no es ni número, ni puntos, ni magnitud, ni tiempo. Ahora bien, si esto es imposible, es evidente que también es imposible que aquéllas existan separadas de las cosas sensibles.

Y, en general, ⟨*d*⟩ si se afirma que las cosas matemáticas son de este modo, a modo de naturalezas separadas, se seguirá una consecuencia [15] contraria a lo que es verdadero y se acostumbra a aceptar. En efecto, por ser de este modo serán necesariamente anteriores a las magnitudes sensibles, cuando, en realidad, son posteriores. Y es que la magnitud incompleta es anterior en cuanto a la generación, pero posterior en cuanto a la entidad,[711] como lo inanimado respecto de lo animado.

⟨*e*⟩ Además, ¿en virtud de qué y cuándo poseerán unidad las magnitudes [20] matemáticas? Ciertamente, las cosas de acá la poseen en virtud del alma, o de una parte del alma, o de alguna otra cosa apropiada al caso (de lo contrario, serían una pluralidad y se descompondrían), pero ¿cuál es la causa de que constituyan algo uno y permanezcan unidas aquéllas, siendo divisibles y dotadas de cantidad?

⟨*f*⟩ Sus generaciones lo ponen, además, de manifiesto. En efecto, [25] primero se generan en longitud, luego en anchura y, finalmente, en profundidad, alcanzando la perfección final. Pues bien, si lo que es posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la entidad, el cuerpo será anterior a la superficie y a la longitud, y será completo, y un todo en mayor grado en la medida en que llega a estar animado. Por el contrario, ¿cómo podrían ser animadas una línea o una [30] superficie? Tal supuesto queda más allá de nuestro conocimiento sensible.

⟨*g*⟩ Además, el cuerpo es cierta entidad (pues ya está, de algún modo, completo) pero las líneas ¿cómo van a ser entidades? No, desde luego, a modo de forma y estructura, como puede serlo el alma, ni tampoco como la materia, por ejemplo, como el cuerpo. En efecto, la experiencia no muestra que cosa alguna pueda componerse de líneas, [35] ni de superficies, ni de puntos; ahora bien, si tales cosas fueran algún tipo de entidad material, se mostrarían capaces de sufrir tales transformaciones.

⟨*h*⟩ Y, ciertamente, concedamos que son anteriores en cuanto a la definición. Pues bien, no todas las cosas que son anteriores en cuanto [1077b] a la definición son también anteriores en cuanto a la entidad. Pues anteriores en cuanto a la entidad son las que, separadas, son superiores a otras en el ser, y, en cuanto a la definición, son anteriores aquellas cuya definición entra en la definición de las otras. Pero lo uno y lo otro no van juntos. Y es que si las afecciones no existen aparte de las [5] entidades —por ejemplo, estar en movimiento o blanco—, «blanco» será anterior a «hombre-blanco» en cuanto a la definición, pero no en cuanto a la entidad, puesto que no puede existir separado, sino

que siempre se da conjuntamente en el compuesto (y llamo «compuesto» al hombre blanco). Es evidente, por tanto, que ni lo sustraído es anterior, ni lo añadido es posterior. Y es que ‘hombre blanco’ se enuncia por adición 〈de ‘hombre’〉 a ‘blanco’.

Queda, pues, suficientemente explicado que ni son entidades en mayor grado que los cuerpos, ni son anteriores a las cosas sensibles en el ser, sino sólo en la definición, ni pueden existir separadas en modo alguno. Y puesto que tampoco es posible que sean en las cosas sensibles, es evidente que o no son, sin más, o son en cierto modo y, por tanto, no son en el sentido absoluto del término. Pues ‘ser’ lo decíamos en muchos sentidos.

3

〈*De qué modo existen los objetos matemáticos*〉[712]

Así como las proposiciones universales en las matemáticas no versan sobre cosas separadas aparte de las magnitudes y de los números, sino que versan sobre éstos, pero no en tanto que tales, es decir, en tanto que tienen magnitud y son divisibles, es evidente que también puede haber razonamientos y demostraciones sobre las magnitudes sensibles, no ya en tanto que son sensibles, sino en tanto que poseen determinadas características. Pues así como hay muchos razonamientos acerca de las cosas sensibles, pero exclusivamente en tanto que están sometidas a movimiento, dejando a un lado qué es cada una de ellas y sus accidentes, y no por eso tiene que haber necesariamente algún móvil separado de las cosas sensibles, ni alguna naturaleza distinta dentro de ellas, así también habrá razonamientos y ciencias que versen sobre las cosas dotadas de movimiento, pero no en tanto que están dotadas de movimiento, sino exclusivamente en tanto que son cuerpos y, a su vez, exclusivamente en tanto que son superficies, y exclusivamente en tanto que son longitudes, y en tanto que son divisibles, y en tanto que son indivisibles y tienen posición, y exclusivamente en tanto que son indivisibles.

Por consiguiente, puesto que es verdadero decir, sin más,[713] que existen no sólo las cosas separadas, sino también las no-separadas (por ejemplo, que existen móviles), también es verdadero decir, sin más, que existen las cosas matemáticas, y tales cuales las describen. Y así como de las restantes ciencias es verdadero decir, sin más, que se ocupan de tal cosa, no de lo que es accidental a ésta (por ejemplo, no de lo blanco, si lo sano es blanco y la ciencia se ocupa de lo sano), sino de [1078a] la cosa misma que estudia cada una —de lo sano, si lo estudia en tanto que sano, y del hombre, si lo estudia en tanto que hombre—, así también puede decirse lo mismo de la geometría: no porque las cosas que ésta estudia sean accidentalmente sensibles, pues no las estudia en tanto que sensibles, no por eso las ciencias matemáticas se van a ocupar de cosas sensibles ni, desde luego, tampoco de otras cosas separadas de ellas.

Ocurre, por otra parte, que las cosas poseen muchas propiedades que les pertenecen por sí mismas, en tanto que tales propiedades se dan en ellas, pues también el

animal posee afecciones que le son propias en tanto que hombre, y en tanto que macho (a pesar de que no hay «macho» ni «hembra» separados de los animales). Por consiguiente, las cosas tendrán también propiedades exclusivamente en tanto que son longitudes y en tanto que son superficies. Y en la medida en que aquello de que se ocupa una ciencia es anterior y más simple, en esa medida [10] la ciencia tendrá mayor exactitud (pues exactitud es simplicidad). Será, por tanto, más exacta prescindiendo de la magnitud que con ella, y exacta en grado sumo si prescinde del movimiento; y si se ocupa del movimiento, será exacta en grado sumo respecto del movimiento primero: éste es, en efecto, el más simple, y, de éste, el uniforme.

El mismo razonamiento vale también para la armónica y para la óptica, pues lo que estudian, no lo estudia ninguna de ellas en tanto [15] que visión o en tanto que sonido, sino en tanto que líneas y números (éstos constituyen, en efecto, afecciones particulares de aquéllos), y lo mismo la mecánica; por consiguiente, si se toman ciertas características como separadas de cuanto les acompaña accidentalmente y se hace un estudio de ellas en tanto que tales, no se comete por ello error alguno, al igual que tampoco se yerra si se traza una línea en la tierra y [20] se dice que tiene un pie, aunque no lo tenga. Y es que el error no está en las premisas. Por lo demás, la mejor manera de estudiar cada cosa consiste en que uno tome, separándolo, lo no separado, lo cual hacen el aritmético y el geómetra. Desde luego, el hombre, en tanto que hombre, es uno e indivisible; pues bien, aquél lo toma como uno indivisible y estudia, a continuación, si al hombre, en tanto que indivisible, le [25] corresponde alguna propiedad; el geómetra, por su parte, no estudia propiedades suyas ni en tanto que hombre ni en tanto que indivisible, sino en tanto que sólido, pues las propiedades que le corresponderían si no fuera indivisible pueden, evidentemente, corresponderle también prescindiendo de aquellas otras. Conque, por tanto, los geómetras discurren acertadamente y razonan acerca de cosas que son, y se trata de algo que es realmente. Pues «lo que es» se dice tal en dos sentidos, lo [30] uno es plenamente actualizado y lo otro es a modo de materia.

Y puesto que la Bondad y la Belleza son cosas diversas (aquélla, en efecto, se da siempre en la acción, mientras que la Belleza se da también en las cosas inmóviles), yerran quienes afirman[714] que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza o de la Bondad. Hablan, en efecto, de ellas y las muestran en grado sumo. Aunque no las nombren, no es que no hablen de ellas, puesto que muestran sus obras y sus razones. [35] Por su parte, las formas supremas de la Belleza son el orden, la proporción y la delimitación, que las ciencias matemáticas manifiestan en [1078b] grado sumo. Y puesto que éstas (me refiero, por ejemplo, al orden y la delimitación) son, a todas luces, causas de muchas cosas, es evidente que hablan en cierto modo de esta causa, la causa como Belleza.

Pero de estas cosas hablaremos con más claridad en otra ocasión. [5]

4

〈*Origen de la teoría de las Ideas. Crítica de la misma*〉[715]

Acerca de las cosas matemáticas, que se trata de cosas que son, y que son en cierto modo, y que en cierto modo son anteriores, pero en cierto modo no son anteriores, baste con cuanto se ha dicho. Acerca de las Ideas, a su vez, hemos de examinar en primer lugar la doctrina misma en cuanto se refiere a la Idea, sin juntarla en absoluto con la naturaleza de los Números, sino tal como la asumieron al principio los primeros que afirmaron que las Ideas existen.

A quienes la afirman, la doctrina de las Ideas se les ocurrió porque estaban convencidos de los razonamientos de Heráclito acerca de la verdad: que todas las cosas sensibles están en perpetuo fluir y, por tanto, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, tendrá que haber otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles, ya que no hay ciencia de las cosas que fluyen.

Sócrates, por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definirlas universalmente. En efecto, de los físicos, solamente Demócrito tocó esto en muy pequeña medida y definió de algún modo lo caliente y lo frío. Los Pitagóricos, a su vez, se habían ocupado antes en definir unas pocas cosas reduciendo sus nociones a los números, por ejemplo, qué es Ocasión Favorable, o Justicia, o Unión. Aquél, sin embargo, pretendía con razón encontrar el *qué-es*, pues pretendía razonar por silogismos y el *qué-es* constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa para ser capaz de investigar los contrarios aparte del *qué-es*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia.

Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones. Pero otros los separaron denominándolos *«Ideas* de las cosas que son», 〈1〉 con lo cual vino a ocurrirles, en virtud del mismo razonamiento, que hay Ideas de todas las cosas que se dicen universalmente; como si alguien, queriendo contar, pensara que no podía hacerlo por ser pocas cosas y, sin embargo, las contara tras haber hecho aumentar su número. Y es que, en suma, las Formas son más numerosas que [1079a] las realidades singulares sensibles cuyas causas buscaban y que tomaban como punto de partida para llegar allá. Efectivamente, para cada individuo hay algo que se denomina del mismo modo y que existe separado de las entidades, y de los demás tipos de realidad hay «lo uno que abarca a muchos», tanto para las cosas de acá como para las eternas.[716]

〈2〉 Además, ninguno de los argumentos con que se demuestra que las Formas existen lo demuestra con evidencia. Y es que de algunos de ellos no resulta una conclusión necesaria, mientras que de otros resulta que hay Formas hasta de aquellas cosas de las que piensan que no las hay.[717] Así, de acuerdo con las argumentaciones que parten de la existencia de las Ciencias, habrá Formas de aquellas cosas de que hay ciencia; y de acuerdo con el argumento de «lo uno que abarca a muchos», habrá Formas incluso de las negaciones, y en fin, de acuerdo con el argumento de que «es posible

pensar en algo aún después de corrompido», las habrá de las cosas corruptibles, puesto que de ellas [10] queda una cierta imagen.

Además, los argumentos más precisos, unos hacen que haya Ideas de las relaciones, a pesar de que no admiten que de éstas haya un género por sí, mientras que otros llevan a afirmar el Tercer Hombre.

〈3〉 En general, las argumentaciones relativas a las Formas suprimen aquellas realidades cuya existencia les parece, a los que afirman [15] las Formas, más importante que la existencia de las Ideas mismas. Resulta, en efecto, que lo primero no es la Díada, sino el Número, y que anterior a éste es lo relativo,[718] y esto es, a su vez, anterior a lo que es por sí mismo, así como las consecuencias contrarias a los principios de que parten, a las cuales llegan algunos siguiendo la doctrina de las Ideas.

〈4〉 Además, de acuerdo con el supuesto según el cual afirman que existen las Ideas, no sólo habrá Formas de las entidades, sino también [20] de otras muchas cosas (pues la unidad del concepto se da no sólo respecto de las entidades, sino también respecto de cosas que no son entidades, y ciencias las hay no sólo de la entidad, y ocurren mil otras implicaciones semejantes). Y, sin embargo, de acuerdo con las exigencias necesarias de la doctrina acerca de ellas, si las Formas son participables, necesariamente [25] tendrá que haber Ideas solamente de las entidades: en efecto, de ellas no se participa accidentalmente, sino que de cada Idea se participa en tanto en cuanto 〈lo participado〉 no se dice de un sujeto (me refiero, por ejemplo, a que si algo participa de lo Doble en sí, también participa de lo Eterno, pero accidentalmente: a lo Doble le sucede accidentalmente, en efecto, que es eterno). En consecuencia, las Formas serán entidad. [30] Ahora bien, las mismas cosas significan entidad en aquel mundo y en éste, pues, en caso contrario, ¿qué sentido tendría afirmar que fuera de estas cosas existe algo, «lo uno que abarca a muchos»? Y, a su vez, si la Forma de las Ideas y la de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá alguna Forma común 〈a aquéllas y a éstas〉. (En efecto, ¿por qué una Díada, única e idéntica, que abarque conjuntamente a las [35] díadas corruptibles y a las múltiples díadas eternas, más bien que una que abarcara a aquélla y a cualquier otra?) Pero si, por el contrario, la Forma no es la misma, entonces 〈las Ideas y las cosas que de ellas participan〉 no tendrán en común más que el nombre, algo así como si [1079b] alguien llamara «hombre» a Calias y a un trozo de madera sin haber captado nada común entre ellos.[719]

〈5〉 Por lo demás, si establecemos que las definiciones comunes valen para las Ideas, por ejemplo, que para «el Círculo Mismo» vale [5] «figura plana» y las otras partes de la definición añadiendo simplemente «Mismo», hemos de examinar si tal expresión no resulta ser absolutamente vacua. En efecto, ¿a qué se añade, a «medio», a «plana» o a todas las partes de la definición? Y es que todas las cosas que entran en la entidad son Ideas, por ejemplo, «Animal» y «Bípedo». [10] Además, es claro que «Mismo», al igual que «plano», será algo, una cierta naturaleza que se da en todas las Formas a modo de género.

5

〈*Continúa la crítica de la teoría de las Ideas*〉[720]

〈6〉 Pero la aporía más importante con que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son causas ni [15] de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno, ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto, su entidad: si lo fueran, estarían en ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no son inmanentes en las cosas que de ellas participan. Cabría, desde luego, pensar que son causas como lo blanco [20] que se mezcla con lo blanco, pero una explicación tal, que propusieron primero Anaxágoras y después —reflexionando sobre la aporía— Eudoxo y algunos otros, es fácilmente refutable. (Efectivamente, contra esta doctrina es fácil aducir muchas objeciones incontestables.)

〈7〉 Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión 〈'provenir de'〉. Y decir, por otra parte, que ellas son modelos, y que [25] de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas. En efecto, ¿cuál es el agente que actúa poniendo su mirada en las Ideas? Desde luego, es posible que haya y se produzca alguna cosa semejante a otra sin haber sido hecha a imagen suya, de modo que podría producirse un individuo semejante a Sócrates, exista Sócrates o no exista; y del mismo modo, obviamente, aun cuando existiera el Sócrates Eterno; y habrá múltiples modelos —y, [30] por tanto, Formas— para lo mismo, por ejemplo, para el hombre lo serán Animal y Bípedo, además de serlo también el Hombre Mismo.

Además, las Formas serán modelos no solamente de las cosas sensibles, sino también de ellas mismas, por ejemplo, el género entendido como género de las especies. Por consiguiente, la misma cosa será a la vez copia y modelo.

Además, habría de juzgarse imposible que la entidad y aquello [35] de que es entidad existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son entidades de las cosas?[721] [1080a]

Y, sin embargo, en el *Fedón* se habla de este modo, como que las Formas son causas del ser y de la generación. Pero, de una parte, aun existiendo las Formas, no se producirán las cosas que de ellas participan a no ser que exista lo que va a producir el movimiento y, de otra parte, se producen otras muchas cosas —una casa, por ejemplo, o un anillo— de las que no afirman que haya Formas: conque resulta evidente [5] que también aquellas cosas de que dicen que hay Ideas pueden existir y producirse por las mismas causas que estas cosas que acabamos de mencionar, y no mediante Ideas.

Por lo demás, respecto de las Ideas es posible aducir múltiples objeciones semejantes a las que se han considerado, tanto siguiendo este modo 〈de argumentar〉 como a través de argumentaciones más lógicas [10] y más rigurosas.

6

⟨*Distintos tipos de unidades y distintas clases de números*⟩[722]

Puesto que acerca de estas cosas ya se han hecho las precisiones oportunas, está bien que examinemos de nuevo las consecuencias que, sobre los números, han de arrostrar quienes afirman que éstos son entidades separadas y causas primeras de las cosas que son.

Pues bien, si el número es cierta naturaleza y su entidad no es sino esto mismo, como algunos afirman, sucederá necesariamente lo siguiente:[723] o bien habrá un número primero y otro segundo, cada uno de ellos específicamente diverso, y esto [o] se cumple ya en las unidades, de modo que *cualquier unidad es incombinable con cualquier otra unidad*, o todas ellas forman una serie continua y *son combinables cualquiera con cualquiera*, como afirman que ocurre con el número matemático (en el número matemático, en efecto, ninguna unidad es diferente de la otra), o *unas unidades son combinables y otras no* (por ejemplo, si tras el Uno viene la Díada Primera, y a continuación la Tríada, y así los demás números, y son combinables las unidades de cada número, por ejemplo, las de la Díada Primera son combinables entre sí, y las de la Tríada Primera entre sí, y lo mismo en el caso de los demás números, mientras que las de la Díada Misma no son combinables con las de la Tríada Misma, y lo mismo en el caso de los demás números sucesivamente. Por eso el número matemático se numera poniendo el dos después del uno, añadiendo un uno al otro uno; y el tres después del dos, añadiendo a los dos otro uno, e igualmente los restantes números, mientras que en esta otra clase de número el Dos que va detrás del Uno es diverso y no incluye al Primer Uno, y la Tríada no incluye a la Díada, e igualmente los restantes Números; o bien,[724] una clase de números es como la que se ha dicho en primer lugar, otra como dicen los matemáticos, y otra tercera como la que se ha dicho en último lugar.

Además, o bien estos números existen separados de las cosas, o bien no existen separados, sino en las cosas sensibles (pero no del modo que [1080b] analizábamos al principio, sino en cuanto que los números serían elementos inmanentes de los cuales se compondrían las cosas sensibles), o bien una clase de números es separada y otra no, o bien lo son todos.

Éstos son, necesariamente, sus únicos modos posibles de ser y, por su parte, los que afirman que el Uno es principio, entidad y elemento de todas las cosas, y que el número proviene de él y de algún otro principio, han defendido, cada uno de ellos, alguna de estas posibilidades, excepto la de que todos los tipos de unidades sean incombinables. Y es razonable que haya sido así, ya que no hay otra posibilidad aparte de las enumeradas.

Pues bien, unos[725] dicen que existen ambas clases de números, el que tiene antes y después, es decir, los Números Ideales, y el Número Matemático aparte de las Ideas y de las cosas sensibles, y que ambos existen separados de las cosas sensibles. Otros[726]

afirman, por su parte, que sólo existe el Número Matemático, y que constituye la realidad primera, [15] separada de las cosas sensibles. También los Pitagóricos afirman que solamente existe un tipo de número, el matemático, si bien no existe separado, sino que las entidades sensibles están compuestas de él: construyen, en efecto, el Universo entero con números, aunque no simples, sino que piensan que las unidades poseen magnitud; sin embargo, parecen no encontrar salida al problema de cómo se constituyó el primer Uno dotado [20] de magnitud. Algún otro,[727] en fin, afirma que sólo existe el primer tipo de número, el Ideal, y otros[728] identifican éste con el Número Matemático.

Igual ocurre con las longitudes, superficies y sólidos. En efecto, unos afirman que las magnitudes matemáticas y las posteriores a las Ideas[729] son diversas. A su vez, entre los que opinan de otro modo, unos —los que [25] no admiten los números Ideales ni la existencia de las Ideas— dicen que existen las magnitudes matemáticas y que existen al modo matemático, mientras que otros dicen que existen las magnitudes matemáticas, pero no al modo matemático, puesto que —dicen— ni toda magnitud se divide en magnitudes, ni cualesquiera unidades hacen una díada.

[30] Por lo demás, que los números son simples lo sostienen todos aquellos que afirman que lo Uno es elemento y principio de las cosas que son, excepto los Pitagóricos, los cuales sostienen que los números poseen magnitud, como se ha dicho anteriormente.[730]

Es, pues, evidente por todo esto de cuántos modos es posible concebirlos, [35] y que han sido enumerados todos. Por lo demás, todos ellos son imposibles, si bien seguramente unos lo son más que otros.

7

〈*Crítica de la doctrina de los números ideales a partir de la naturaleza de las unidades*〉[731]

En primer lugar ha de examinarse, pues, si las unidades son combinables [1081a] o incombinables, y si son incombinables, de cuál de los modos que hemos distinguido. Pues puede ser que cada una de ellas sea incombinable con cualquier otra unidad, pero puede ser que lo sean las de la Díada Misma con las de la Tríada Misma, y que de este modo sean incombinables las de cada Número respecto de las de los demás.

[5] 〈1〉 Pues bien, si todas las unidades son combinables e indiferenciadas, se produce el número matemático y únicamente él, y las Ideas no pueden identificarse con los Números.[732] (En efecto, ¿qué Número será el Hombre Mismo, o el Animal, o cualquier otra de las Formas? Pues de cada cosa hay una sola Idea, por ejemplo, una sola es la Idea del Hombre Mismo [10] y otra, una sola, la del Animal Mismo, mientras que los números iguales e indiferenciados son infinitos, de modo que tal díada en particular no tiene por qué ser el Hombre Mismo con más razón que cualquier otra.) Y si

las Ideas no son Números, tampoco es posible, en absoluto, la existencia de aquéllas (pues, ¿de qué principios provendrán las Ideas? Y es que el Número proviene del Uno y de la Díada indefinida, y éstos se afirma que son los principios y los elementos del Número, y no es posible [15] colocar las Ideas ni como anteriores ni como posteriores a los Números).

〈2〉 Si las unidades son, por el contrario, incombinables, y lo son de tal modo que ninguna es combinable con ninguna otra, entonces un número tal no puede ser ni el matemático (ya que el matemático se compone de unidades indiferenciadas y las demostraciones que se hacen con él se acomodan a un número de tal naturaleza), ni tampoco [20] el Ideal. 〈a〉 En tal caso, en efecto, ni la Díada podría ser el primer número originado a partir del Uno y de la Díada indefinida, ni los Números se sucederían tal como se enumeran, Díada, Tríada, Tétrada: y es que las unidades de la Díada Primera se generan simultáneamente, sea a partir de elementos desiguales (se generarían al igualarse [25] éstos), como dijo el primero 〈que sostuvo la teoría〉, sea de cualquier otro modo; además, si una de sus unidades es anterior a la otra, será también anterior a la Díada constituida por ambas. En efecto, cuando algo es anterior y algo posterior, el compuesto de ambos es anterior a lo uno y posterior a lo otro.[733]

〈*b*〉 Además, puesto que el Uno Mismo es primero, y a continuación [30] hay una unidad que es primera respecto de las demás, pero segunda respecto de aquél,[734] y, a su vez, una tercera que es segunda tras la segunda, pero tercera tras el Uno primero,[735] resulta que las unidades serán anteriores a los números de que reciben nombre: así, en la Díada habrá una «tercera» unidad antes de que exista el número [35] tres, y en la Tríada una «cuarta» unidad, y una quinta, antes que los números mismos.

Bien es cierto que ninguno de ellos ha afirmado que las unidades sean incombinables de este modo, pero también de este modo resulta [1081b] congruente atendiendo a sus principios, aunque imposible atendiendo a la verdad. Es congruente que haya unidades anteriores y posteriores, si es que hay una Unidad Primera y un Primer Uno, e igualmente en el caso de las díadas, si es que hay también Díada Primera: en efecto, es congruente y necesario que tras lo primero haya algo segundo y que, si [5] hay segundo, haya tercero, y así los demás sucesivamente. (Por el contrario, es imposible afirmar ambas cosas a la vez: que tras el Uno hay una unidad primera y una segunda, y que hay una Díada Primera.) Ellos, sin embargo, ponen la Unidad y el Uno Primero, pero no el segundo y el tercero, y ponen la Díada Primera, pero no una segunda y una tercera.

〈*c*〉 De otra parte, si todas las unidades son incombinables, es evidente [10] que no puede haber Díada Misma, ni Tríada Misma, e igualmente, tampoco los demás Números. Tanto si las unidades son indiferenciadas como si cada una se diferencia de todas las demás, el número se cuenta [15] necesariamente por adición:[736] por ejemplo, la díada añadiendo al uno otro uno, y la tríada añadiendo otro uno a los dos, y del mismo modo la tétrada. Y si esto es así, es imposible que los números se generen como ellos los generan, a partir del Uno y de la Díada: y es que la díada viene a ser una parte de la tríada, y ésta de la tétrada, y del mismo modo acontece también en los números siguientes. Ahora

bien, según ellos, la Tétrada [20] se genera a partir de la Díada Primera y de la Díada Indefinida, dos Díadas aparte de la Díada Misma; y si no, una parte será la Díada Misma, a la cual se añade otra Díada distinta; e igualmente, la Díada Misma constará del Uno Mismo y de otro Uno. Pero, a su vez, si [25] esto es así, el otro elemento no podrá ser una Díada Indefinida, ya que genera una unidad y no una díada definida.

⟨*d*⟩ Además, ¿cómo va a haber otras tríadas y díadas aparte de la Tríada Misma y de la Díada Misma? Y ¿de qué modo van a componerse de unidades anteriores y posteriores? Ciertamente, todas estas cosas [30] son absurdos y ficciones, y es imposible que haya una Díada Primera y a continuación la Tríada Misma. Y, sin embargo, tendría que haberlas necesariamente si el Uno y la Díada Indeterminada fueran elementos. Ahora bien, si las consecuencias son imposibles, también es imposible que los principios sean éstos.

⟨3⟩ Así pues, si las unidades son diferentes cada una de cualquier otra, necesariamente se llega a estas consecuencias y a otras del mismo tipo. Si, por el contrario, son diferentes las pertenecientes a Números [35] distintos, mientras que las del mismo Número son las únicas que no se diferencian entre sí, también en este caso se llega a dificultades no menores.

[1082a] ⟨*a*⟩ Por ejemplo, en la Década Misma están contenidas diez unidades, pero la década se compone tanto de éstas como de dos péntadas. Ahora bien, puesto que la Década Misma no es un número cualquiera, ni se compone de péntadas cualesquiera, así como tampoco se compone de unidades cualesquiera, las unidades de tal Década serán necesariamente diferentes. Y es que si éstas no son diferentes, [5] tampoco serán diferentes las Péntadas de que se compone la Década. Pero, puesto que éstas son diferentes, también las unidades serán diferentes. Ahora bien, si son diferentes, ¿no estarán contenidas en ella otras péntadas, sino solamente estas dos, o estarán contenidas otras? [10] Es absurdo que no estén contenidas. Y si están contenidas, ¿qué década resultará de ellas? Pues en la década no hay otra década distinta de aquélla.[737] Por otra parte, y necesariamente, tampoco la Tétrada se compone de díadas cualesquiera: en efecto, según dicen, la Díada Indeterminada produce dos Díadas al recibir en sí la Díada determinada, ya que aquélla tiene la virtud de duplicar lo que recibe.

[15] ⟨*b*⟩ Además, ¿cómo es posible que la Díada sea una naturaleza[738] aparte de las dos unidades, y la Tríada aparte de las tres unidades? Sería, o bien por participación de lo uno en lo otro, al igual que «hombre blanco» es algo aparte de «hombre» y de «blanco» (pues de ellos participa), o bien como cuando lo uno constituye una cierta diferencia de lo otro, como «hombre» es algo fuera de «animal» y de «bípedo».

[20] Además, de ciertas cosas se compone algo que es uno por contacto, de otras por mezcla y de otras por posición, nada de lo cual puede ocurrir con las unidades de que se componen la díada y la tríada. Más bien, así como dos hombres no constituyen algo uno aparte de ambos, así también necesariamente las unidades. Y no cabe decir que son diferentes porque son indivisibles, ya que los puntos son también indivisibles [25] y, sin embargo, la díada que forman tampoco es algo distinto aparte de los dos.

⟨*c*⟩ Pero tampoco conviene pasar por alto esto:[739] el caso es que hay díadas

anteriores y posteriores, e igualmente en el caso de los otros números. Sea, en efecto, que las díadas de la tétrada se generan simultáneamente una y otra. Sin embargo, son anteriores a las de la [30] óctada: ellas son las que generan a las tétradas de la Óctada Misma, al igual que la Díada las genera a ellas. Por consiguiente, si la Díada Primera es Idea, ellas serán Ideas también. Y el mismo razonamiento vale igualmente para las unidades: y es que las unidades de la Díada Primera generan a las cuatro unidades de la Tétrada y, por consiguiente, todas las unidades resultan ser Ideas, y una Idea se compone [35] de Ideas. Es, por tanto, evidente que también serán compuestas las cosas sensibles de las cuales son Ideas aquéllas: como si uno dijera que los animales se componen de animales, puesto que hay Ideas de éstos.

⟨*d*⟩ En general,[740] hacer que las unidades sean diferentes de cualquier [1082b] modo es algo absurdo y ficticio (llamo «ficticio» a lo que se introduce a la fuerza para acomodarlo a una hipótesis). Desde luego, no vemos que una unidad difiera de otra unidad ni en cantidad ni en cualidad; y necesariamente un número es o igual o desigual, todo número, [5] pero muy especialmente el que consta de unidades simples: por consiguiente, si un número no es ni mayor ni menor, es igual. Ahora bien, tratándose de números, admitimos que si son iguales y totalmente indiferenciados son el mismo. Pues de no ser así, tampoco serían indiferenciadas, aun siendo iguales, las díadas de la Década en sí: en [10] efecto, ¿qué causa podrá alegar quien afirme que son indiferenciadas?

⟨*e*⟩ Además, si toda unidad sumada a otra unidad hacen dos, una unidad de la Díada Misma y una de la Tríada en sí harán, a su vez, una díada compuesta de unidades diferentes, en cuyo caso, ¿será anterior [15] o posterior a la Tríada? Parece necesario, más bien, que sea anterior, ya que una de las unidades es simultánea con la Díada y la otra es simultánea con la Tríada. Y nosotros aceptamos absolutamente que uno y uno son dos, sean iguales o desiguales, por ejemplo, lo bueno y lo malo, un hombre y un caballo. Por el contrario, los que defienden esta doctrina no lo admiten ni siquiera en relación con las unidades.

⟨*f*⟩ Resultaría sorprendente que el número de la Tríada Misma [20] no fuera mayor que el de la Díada. Pero, si es mayor, es evidente que en la Tríada hay contenido un número igual a la Díada y, por consiguiente, este número no se diferencia de la Díada. Y, sin embargo, esto no es posible suponiendo que hay un número primero y un número segundo.

⟨*g*⟩ Y tampoco las Ideas serán números. Ciertamente, esto mismo lo señalan con razón quienes afirman que las unidades tienen que [25] ser diferentes, si es que los números han de ser Ideas, como se dijo anteriormente:[741] pues la Forma es una, y, si las unidades no se diferencian, tampoco se diferenciarán las Díadas y las Tríadas. Por eso han de afirmar necesariamente que se cuenta así: «uno, dos», sin añadir una unidad al número precedente. (Pues el número, en caso contrario, ni [30] se generaría a partir de la Díada Indeterminada, ni podría ser Idea, ya que una Idea estaría contenida en otra Idea y todas las Formas serían partes de una única.) Por ello, y en relación con su hipótesis, tienen razón en lo que dicen, pero no tienen razón en el conjunto. Suprimen, en efecto, muchas cosas cuando afirman que lo siguiente encierra una aporía: [35] cuando

contamos y decimos «uno, dos, tres», ¿contamos añadiendo unidades, o según clases distintas? Pues bien, lo hacemos de ambos modos, y, por tanto, es ridículo hacer de esta diferencia una diferencia tamaña en cuanto a la entidad.

8

〈*Continúa la crítica de la teoría platónica de los números ideales y de otras teorías relativas a los números*〉[742]

〈*h*〉 Antes que nada, estará bien que se delimite cuál es, si es que la [1083a] hay, la diferencia del número y de la unidad. Necesariamente, desde luego, han de ser diferentes, ya cuantitativamente ya cualitativamente. Y, sin embargo, no parece que pueda darse ni lo uno ni lo otro.[743] En tanto que número, 〈la diferencia〉 será más bien cuantitativa, pero si las unidades fueran cuantitativamente diferentes, entonces también [5] un número igual a otro en el total de sus unidades sería diferente de él. Además, ¿las unidades primeras son mayores, o menores? ¿Y las posteriores aumentan, o al contrario? Desde luego, todo esto es absurdo.

Pero es que tampoco pueden ser cualitativamente diferentes, ya que no es posible que se dé en ellas cualidad alguna. Afirman, en efecto, [10] que en los números la cualidad viene después que la cantidad. Además, tal diferencia cualitativa no podría sobrevenirles ni del Uno ni de la Díada 〈Indefinida〉. Y es que aquél no produce nada, y ésta, a su vez, es productora de cantidad, ya que su naturaleza consiste en ser causa de la multiplicación de las cosas que son. Y si las cosas fueran, por el contrario, de otro modo, habría que decirlo desde el principio, y habría que decir en qué consiste la diferencia de la unidad, y muy especialmente, por qué [15] tiene que haberla. Y si no, ¿a qué diferencia se refieren?

Es evidente, desde luego, que si las Ideas son Números, no es posible ni que todas las unidades sean combinables, ni que sean incombinables entre sí de ninguno de los modos señalados.

[20] Pero tampoco es correcto decir lo que algunos otros dicen de los números. Se trata de aquellos que no piensan que existan Ideas, ni absolutamente ni a modo de Números, pero piensan, sin embargo, que existen las Realidades Matemáticas y que los Números son las realidades primeras, y que su principio es el Uno Mismo. Es, en efecto, [25] absurdo que haya «el Uno primero entre los unos», como ellos dicen, y que no haya una Díada Primera entre las díadas, ni una Tríada Primera entre las tríadas. A todos los números puede, en efecto, aplicarse el mismo razonamiento.[744] Por consiguiente, siendo así lo relativo al número, si alguien propone que existe solamente el Número Matemático, el Uno no será principio (pues un Uno tal ha de ser, necesariamente, diferente de las demás unidades; y admitido esto, [30] también la Díada primera 〈será diferente〉 de las demás díadas, y así sucesivamente los demás números). Si, por el contrario, el Uno es principio, entonces es necesario que lo de los números sea, más bien, como dice Platón,

y que haya una Díada Primera, y una Tríada, y que [35] los números no sean combinables entre sí. Pero ya hemos dicho que si se reintroducen estas cosas, sobrevienen muchos absurdos. Ahora bien, necesariamente ha de ser de esta manera o de la otra y, por tanto, si no es de ninguna de las dos maneras, no será posible que el número exista separado.

[1083b] Es evidente, también, a partir de estas consideraciones, que la peor explicación es la tercera,[745] según la cual el número de las Formas y el matemático son el mismo. Pues a una sola doctrina le acompañan [5] dos errores. Y es que el número matemático no puede existir de este modo, sino que necesariamente hay que ampliar la explicación introduciendo hipótesis específicas y, además, necesariamente hay que afirmar cuantas consecuencias les sobrevienen a quienes afirman 〈la existencia de〉 los Números Ideales.

La explicación de los Pitagóricos[746] comporta menos dificultades que las anteriormente expuestas, pero comporta, por otra parte, algunas que le son propias. En efecto, el no separar el número elimina [10] muchos imposibles. Imposible es, sin embargo, que los cuerpos estén compuestos de números y que tal número sea el Matemático. Pues[747] no es verdadera la afirmación de que hay magnitudes indivisibles, y aun suponiendo que así fuera, desde luego que las unidades no tendrían magnitud. Por otra parte, ¿cómo una magnitud podría componerse [15] de indivisibles? Y, sin embargo, el número matemático consta de unidades. Pero ellos dicen que son Número las cosas que son o, en todo caso, aplican los teoremas matemáticos a los cuerpos como si éstos estuvieran compuestos de tales números.

Y puesto que si el número fuera algo existente por sí mismo, necesariamente habría de ser conforme a una de las tres explicaciones [20] propuestas, pero no puede ser conforme a ninguna de ellas, es evidente que la naturaleza del número no es tal como la imaginan los que lo hacen separado.

〈1〉 Además, ¿cada unidad se compone de Lo Grande y Pequeño, al igualarse éstos, o bien una de Lo Pequeño y otra de Lo Grande?[748] Si [25] es de este último modo, ni cada número se compone de todos los elementos, ni las unidades son indiferenciadas (pues en la una se da Lo Grande y en la otra Lo Pequeño, que es, por naturaleza, contrario a aquello). Además, ¿cómo serán las unidades contenidas en la Tríada Misma? Una de ellas, en efecto, resulta impar. Y seguramente por eso hacen del Uno Mismo algo medio en lo impar. Si, por el contrario, [30] una y otra unidades se componen de ambos elementos al igualarse éstos, ¿cómo la Díada puede ser *una* naturaleza compuesta de Lo Grande y Pequeño?, o ¿en qué se diferenciará de la unidad? Además, la unidad es anterior a la díada (pues si se elimina aquélla, se elimina la díada). Es necesario, por tanto, que sea Idea de una Idea, puesto que es anterior a una Idea, y que se haya generado antes. Pero ¿a partir de [35] qué? La Díada Indefinida es, en efecto, duplicadora.

〈2〉 Además, el número ha de ser necesariamente finito o infinito, [1084a] pues al número lo hacen separado, de modo que no es posible que no sea o lo uno o lo otro.

〈*a*〉 Ahora bien, es evidente que no puede ser infinito (〈α〉 pues el número infinito no es ni par ni impar, pero la generación de los números siempre lo es de un número impar o par: número impar cuando se [5] añade el uno a un número par; el duplicado a partir del uno cuando la díada actúa sobre él;[749] los otros pares, cuando actúan los impares.

〈β〉 Además, si toda Idea lo es de algo y los números son Ideas, también el Infinito será Idea de algo, bien de algo sensible, bien de alguna otra cosa. Pero esto es imposible, tanto según sus propios supuestos como según la razón, desde luego, para quienes configuran de este modo las Ideas.

[10] 〈*b*〉 Si, por el contrario, el número es finito, ¿hasta qué límite alcanza? En efecto, ha de decirse no sólo que es así, sino también por qué.

〈α〉 Ahora bien, si el número tiene como límite la década, como algunos afirman, por lo pronto faltarán Ideas enseguida: así, si la Tríada es el Hombre mismo, ¿qué número será el Caballo mismo? Pues la [15] serie de los Números Ideales alcanza hasta la Década y, por tanto, necesariamente ha de ser alguno de los números comprendidos en ellos[750] (éstos son, en efecto, entidades e Ideas). Pero faltarán, en todo caso, Ideas (pues las especies animales son muchas más).

〈β〉 Por otra parte, resulta a la vez evidente que si, del modo señalado, la Tríada es el Hombre mismo, también lo serán las otras tríadas (ya que las que están comprendidas en los mismos números son semejantes), con lo cual habrá infinitos hombres: si cada tríada es Idea, [20] cada una será Hombre Mismo, y si no, hombres en todo caso.

〈γ〉 Y si el número menor, aquel que resulta de las unidades combinables comprendidas en el mismo número, es una parte del mayor, y si, a su vez, la Tétrada Misma es Idea de algo, por ejemplo, de Caballo o de Blanco, entonces, si el Hombre es Díada, el Hombre será una parte del Caballo.

〈δ〉 Además, es absurdo que haya Idea de la Década y no la haya de [25] la Endécada, ni de los números siguientes.

〈ε〉 Además, existen y se generan cosas de las cuales no hay Formas. ¿Por qué, entonces, no hay Formas de tales cosas? Luego, ciertamente, las Formas no son causas.

〈ζ〉 Además, sería absurdo que el número que alcanza hasta la década fuera realidad y forma en mayor grado que la década misma, a [30] pesar de que de aquél, en cuanto *uno*, no hay generación, mientras que de ésta sí que la hay.[751] Pero ellos ensayan sus explicaciones como si el número hasta la década fuera completo. En efecto, tratan de explicar la generación de las cosas derivadas —por ejemplo, del vacío, de la proporción, de lo impar y de las otras cosas tales— sin salirse de la década. Algunas de estas cosas, por ejemplo, movimiento-reposo, [35] bien-mal, las atribuyen a los principios, y las otras a los números. Por eso identifican lo Impar con el Uno, pues si lo Impar radicara en la Tríada, ¿cómo podría ser impar la péntada? Además, las magnitudes, y todas las cosas de este tipo, alcanzan hasta cierto límite, por ejemplo, [1084b] primero es la línea indivisible, después la Díada y después las otras magnitudes hasta la década.

〈3〉 Además, si el número existiera separado, se plantearía el problema de si es anterior el Uno, o bien la Tríada y la Díada. Pues en tanto que el número es compuesto, es el Uno anterior, pero en tanto que el universal y la forma son anteriores, lo es el número: en efecto, cada [5] una de las unidades es parte del número a modo de materia, mientras que éste es a modo de forma. También el ángulo recto es anterior al agudo en cierto modo, en cuanto que está determinado y desde el punto de vista de la definición, pero en otro modo es anterior el agudo, en cuanto que es parte de aquél y aquél se divide en éste. Como materia, pues, son anteriores el ángulo agudo, el elemento y la unidad, pero [10] según la forma y la entidad expresada por la definición son anteriores el ángulo recto y el todo compuesto de materia y forma: y es que el compuesto de ambas está más cerca de la forma y de lo que expresa la definición, aunque sea posterior en cuanto a la generación. ¿En qué sentido, pues, es principio lo Uno? En cuanto indivisible, dicen. Pero indivisible es tanto lo universal como lo particular y el elemento, si bien [15] lo son de distinta manera, en un caso según la noción, en otro caso según el tiempo. ¿De qué modo, entonces, es principio lo Uno? Pues, como se ha dicho, el ángulo recto parece ser anterior al agudo y éste a aquél, y uno y otro son algo uno. Ellos, por su parte, hacen del Uno un principio en ambos sentidos.[752] Sin embargo, es imposible, pues en un caso sería principio en tanto que forma y entidad, y en el otro caso en tanto que [20] parte y materia. En efecto, cada unidad que forma parte de un número es, en cierto sentido, algo uno; en realidad, lo es en potencia (si es que el número es algo uno y no como un agregado, sino que cada número distinto se compone de unidades distintas, como dicen), pero cada una no es una unidad plenamente actualizada.

La causa del error en que incurren es que investigaban partiendo, al mismo tiempo, de doctrinas matemáticas y de las nociones universales. [25] En consecuencia, al partir de aquéllas consideraban lo Uno y el principio como un punto (la unidad es, efectivamente, un punto sin posición. Al igual que algunos otros, también éstos afirmaban, respecto de las cosas que son, que están compuestas de lo más pequeño, con lo cual la unidad viene a ser materia de los números y, con ello, anterior a la díada, pero posterior a ella, de nuevo, en cuanto que la díada [30] es un todo, algo uno y forma). Pero como, por otro lado, buscaban lo universal, decían que el Uno que se predica es también parte en este sentido. Sin embargo, es imposible que estas características se den a la vez en lo mismo.

〈4〉 Pero si al Uno Mismo le corresponde únicamente carecer de posición[753] (pues no difiere 〈de las demás unidades〉 en nada, excepto en que es principio) y la díada es divisible, pero la unidad no, la unidad será lo más semejante al Uno Mismo. Y si la unidad [es lo más semejante [35] al Uno Mismo], éste será también más semejante a la unidad que a la díada. Por consiguiente, 〈todas las unidades〉 serán anteriores a la díada. Ellos, sin embargo, no lo aceptan; al menos, consideran anterior la generación de la díada.

〈5〉 Además, si la Díada Misma es algo uno, y la Tríada Misma [1085a] también, las dos juntas constituyen una díada, y ¿de qué procede, entonces, esta díada?

9

〈*Se añaden nuevas argumentaciones contra las teorías que sostienen la subsistencia de los números y las figuras*〉[754]

〈6〉 Cabría plantearse el siguiente problema: puesto que no hay contacto en los números, pero sí que hay sucesión en aquellas unidades entremedias de las cuales no hay nada (por ejemplo, entre las contenidas [5] en la díada o en la tríada), ¿suceden inmediatamente al Uno o no? Y en la sucesión, ¿es anterior la díada, o bien cualquiera de sus unidades?[755]

〈7〉 Dificultades del mismo tipo ocurren también en el caso de los géneros posteriores al número: línea, superficie y cuerpo. Algunos[756] los construyen a partir de las especies de Lo Grande y Lo Pequeño, [10] por ejemplo, las líneas a partir de Largo y Corto, las superficies a partir de Ancho y Estrecho, y los sólidos a partir de Alto y Bajo, pues éstas son especies de Lo Grande y Lo Pequeño. Pero el principio correspondiente a lo Uno los distintos autores lo establecen de distintas maneras. Y además, en estas explicaciones aparecen mil cosas imposibles, [15] fantásticas y contrarias a toda razón. Pues resultan desconectados entre sí, a menos que los principios se den juntos, de modo que lo Ancho y lo Estrecho sean también Largo y Corto (pero, en tal caso, la superficie será línea, y el sólido superficie. Y además, ¿de qué manera se dará razón de ángulos y figuras, y de otras cosas de este tipo?). Y ocurre [20] lo mismo que con las afecciones del número: aquéllas son, en efecto, afecciones de la magnitud, pero la magnitud no proviene de ellas, al igual que la línea no proviene de Recto y Curvo, ni los sólidos de Liso y Rugoso. El problema común a todos estos casos es el mismo que se plantea en el caso de las Formas en tanto que especies de un género si [25] se ponen los universales: lo que está presente en el animal particular ¿es el Animal Mismo u otro distinto del Animal Mismo? Si no es separado, esto no planteará problema alguno. Por el contrario, si el Uno y los Números se dan separados, como afirman los que dicen estas cosas, el problema no será fácil de resolver, si es que es adecuado llamar «no fácil» a lo imposible. Pues cuando se piensa en el uno contenido [30] en la díada y en el número en general, ¿se piensa en el Uno Mismo o en otro uno?

Algunos, pues, generan las magnitudes a partir de este tipo de materia, pero otros[757] a partir del punto (opinan que el punto no es el uno, sino semejante al uno) y de otra materia semejante a la pluralidad, pero no pluralidad, elementos éstos sobre los cuales inciden en no menor medida los mismos problemas. En efecto, si la materia es una, [35] entonces línea, superficie y sólido serán lo mismo (pues de los mismos elementos resultará una y la misma cosa); si las materias son, por el contrario, varias, una la de la línea, otra la de la superficie y otra la [1085b] del sólido, o derivan unas de otras o no, con lo cual las consecuencias serán las mismas también en este caso: y es que la superficie, o bien no contendrá líneas, o bien será una línea.

〈8〉 Además, no se hace intento alguno por aclarar cómo es posible [5] que el número venga del Uno y de la Pluralidad.[758] Y, ciertamente, sea cual sea su explicación,

les sobrevienen las mismas dificultades que a quienes[759] construyen el número a partir del Uno y de la Díada Indefinida. En efecto, en un caso se hace derivar el número a partir de la pluralidad tomada en general, y no a partir de una pluralidad determinada, y en el otro caso, por el contrario, a partir de una Pluralidad determinada, de la Primera (pues la Díada es la pluralidad primera), [10] de modo que, por así decirlo, ambas doctrinas no difieren en absoluto, sino que de ellas se siguen los mismos problemas, sea mezcla, o posición, o combinación, o generación y todas las otras cosas de este tipo. Pero, sobre todo, cabría preguntarse: si cada unidad es una, ¿de dónde procede, ya que cada una de ellas no se identifica con el Uno? Necesariamente ha de proceder del Uno Mismo y de una Pluralidad, [15] o bien, de una parte de una Pluralidad. Desde luego, es imposible que la unidad, siendo indivisible, sea cierta pluralidad. Pero que proceda de una parte de una Pluralidad comporta otras muchas dificultades. Y es que cada una de las partes habrá de ser necesariamente indivisible (en caso contrario sería una pluralidad y la unidad sería divisible), con lo cual el Uno y la Pluralidad no serían ya elementos (puesto que [20] cada una de las unidades no derivaría ya de lo Uno y de la Pluralidad). Además, quien dice esto no hace otra cosa que añadir otro número, puesto que el número es la «pluralidad de indivisibles».

〈9〉 A los que ofrecen esta explicación hay que preguntarles, además, si el número es infinito o finito. Pues, según parece, ha de haber, además, una pluralidad finita, de la cual y del Uno derivan unidades finitas. [25] Pero hay también otra, la Pluralidad Misma, la cual es Pluralidad infinita. ¿Qué pluralidad es, pues, elemento juntamente con el Uno?

〈10〉 Cabe plantear también una pregunta semejante acerca del punto, es decir, del elemento a partir del cual construyen las magnitudes. Pues éste no es el único punto que hay. Así pues, ¿de qué procede [30] cada uno de los otros puntos? No, desde luego, de cierta Distancia y del Punto mismo. Y, por otra parte, tampoco pueden ser indivisibles las partes de la Distancia, como lo son las de la pluralidad de que derivan las unidades, pues el número se compone de indivisibles, pero las magnitudes no.

Todas estas cosas, y otras tales, hacen evidente la imposibilidad [35] de que los números y las magnitudes existan separados. Además, la discordancia entre las maneras de concebir los números es señal de [1086a] que la confusión les viene de que no son verdaderas las cosas mismas que establecen. En efecto, aquellos[760] que ponen solamente las Realidades Matemáticas fuera de las sensibles renunciaron al Número Ideal y [5] establecieron el Matemático al ver las dificultades y artificiosidad que acompaña a la doctrina de las Formas. Por otra parte, los que[761] prefieren mantener a la vez las Formas y los Números, al no ver cómo podría existir el Número Matemático además del Ideal si se ponen estos principios, identificaron el Número Ideal con el Matemático: eso dicen [10] porque, en realidad, el Matemático queda suprimido (pues establecen supuestos peculiares que no son de naturaleza matemática). Por el contrario, el primero[762] que estableció la existencia de las Formas y que las Formas son Números, y que existen las Realidades Matemáticas, separó con razón éstas de aquéllas. Conque ocurre que todos aciertan parcialmente en lo que dicen, pero no aciertan totalmente. Y en esto están de

acuerdo ellos mismos al no decir las mismas cosas, sino las contrarias. Y la causa de esto está en que son falsos los supuestos [15] y principios de que parten. Pero es difícil hablar bien si se parte de lo que está mal. Como dice Epicarmo,

> apenas de decirse ha terminado,
> ya se muestra lo dicho equivocado.[763]

Pero acerca de los números ya son suficientes los problemas planteados y las distinciones propuestas. Pues con más argumentos se convencería aún más el que ya está convencido, pero no añadiría nada en [20] orden a que se convenciera más el que no está convencido.

Las teorías[764] acerca de los primeros principios y las primeras causas y elementos que proponen los que pretenden definir solamente la entidad sensible han sido expuestas, algunas, en la *Física* y otras no corresponden a este tratado de ahora. Por el contrario, las teorías que proponen los que afirman que existen otras entidades aparte de las [25] sensibles, corresponde estudiarlas a continuación de lo dicho. Puesto que algunos[765] afirman que tales entidades son las Ideas y los Números, y que los elementos de éstas son elementos y principios de las cosas que son, debemos analizar qué dicen acerca de éstos y cómo lo dicen. Posteriormente, serán sometidos a examen aquéllos[766] que proponen la existencia sólo de números, y números matemáticos. En [30] cuanto a los que afirman las Ideas, puede considerarse a la vez el modo en que las explican y el problema que afecta a éstas. En efecto, toman las Ideas por universales, y a la vez como separadas e individuales. Ya anteriormente[767] quedó planteado el problema de que no es posible que posean tales características. Ahora bien, la causa de que [35] junten estas características en la misma cosa quienes ponen las Ideas como universales está en que no las identificaban con las cosas sensibles. Y es que pensaban que las realidades sensibles singulares fluyen [1086b] y ninguna de ellas permanece y que, por el contrario, el universal existe separado fuera de ellas y es otra cosa. El universal, como decíamos más arriba,[768] lo puso en marcha Sócrates mediante las definiciones, si bien no lo separó, ciertamente, de los individuos. Y razonó correctamente [5] al no separarlo. Y resulta evidente por los resultados. En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas. Otros, por su parte, consideraron que si tiene que haber ciertas entidades aparte de las sensibles y sometidas a continuo fluir, necesariamente han de existir separadas, y como no tenían otras, propusieron éstas, las que se [10] predican universalmente. Con lo cual, viene a ocurrir que las universales y las particulares son las mismas naturalezas. Ciertamente, ésta sería, por sí misma, una de las dificultades de la doctrina expuesta.

10

⟨*Aporía sobre la universalidad de los principios*⟩[769]

Expongamos ahora algo que plantea un problema, tanto para los que afirman la existencia de las ideas como para los que no la afirman, y [15] que ya fue expuesto anteriormente, en los comienzos, en la *Discusión de las aporías*.[770] Y es que si no se establece que las entidades son separadas, y que lo son a la manera en que se dice que lo son las realidades individuales, se suprimirá la entidad tal como nosotros la entendemos. Pero si, por el contrario, se establece que las entidades son separadas, ¿cómo habrá que establecer que son sus elementos y principios? Y es [20] que si éstos son individuales y no universales, habrá tantas cosas que son cuantos elementos hay, y los elementos no serán cognoscibles. (Pongamos, en efecto, que son entidades las sílabas de una palabra y que sus letras son los elementos de las entidades. En tal caso, necesariamente habrá una única sílaba BA, y cada una de las sílabas será necesariamente única, puesto que no serán universal y específicamente [25] las mismas, sino que cada una de ellas será numéricamente una, *un esto*, y no algo común con el mismo nombre. Además, establecen que «Lo que es» Mismo es, en cada caso, único.) Y si cada sílaba es única, también lo serán las letras de que se compone. Por consiguiente, no habrá más que una A, ni tampoco más que una de cada una de las otras letras por la misma razón por la cual la misma sílaba no puede ser ésta [30] y esta otra. Ahora bien, si esto es así, no habrá otras cosas que existan fuera de los elementos, sino sólo los elementos. Además, los elementos no son cognoscibles, puesto que no son universales y la ciencia es de los universales, como se pone de manifiesto por las demostraciones y las definiciones: en efecto, ningún razonamiento llega a demostrar que «este triángulo es igual a dos rectos» si no se establece que «todo triángulo [35] es igual a dos rectos», ni tampoco que «este hombre es animal» si no se establece que «todo hombre es animal».

Por otra parte, si los principios son universales, o bien las entidades compuestas de ellos son igualmente universales, o bien, en caso contrario, algo que no es entidad será anterior a una entidad. Lo universal, [1087a] en efecto, no es entidad; ahora bien, el elemento y el principio son universales, y el elemento y el principio son anteriores a aquello de lo cual son principio y elemento.

Es lógico que resulten todos estos inconvenientes desde el momento [5] en que construyen las Ideas a partir de elementos y sostienen que hay algo uno y separado, fuera de las entidades que poseen la misma forma. Por el contrario, como en el caso de las letras de una palabra, si nada impide que haya muchas A y muchas B, y aparte de estas muchas no existe en absoluto la A Misma y la B Misma, con ello podrán ser infinitas las sílabas semejantes.

Por otra parte, lo de que toda ciencia es del universal, con lo cual es [10] necesario que sean universales, sin ser entidades separadas, los principios de las cosas que son, constituye el problema más difícil de los que han sido mencionados. Lo dicho, no obstante, es verdadero en cierto sentido, si bien en otro sentido no es verdadero. La ciencia, en efecto, al igual que el saber, se da de dos modos: en potencia y en acto.[771]

[15] Ciertamente, la potencia, al igual que la materia, por ser universal e indeterminada, es de lo universal e indeterminado. El acto, por el contrario, es determinado y de lo determinado, al ser *un esto* de *un esto*, si bien la vista ve accidentalmente el color en general, ya que este color [20] que ve es color, así como esta A que estudia el gramático es A. Pues si los principios son necesariamente universales, también serán necesariamente universales las cosas que derivan de ellos, como ocurre con las demostraciones. Y si esto es así, nada sería separado ni entidad. Pero es evidente que en cierto sentido la ciencia es de lo universal, [25] pero en otro sentido no lo es.

---

701 Los libros XIII y XIV, en su conjunto, plantean ciertos problemas en cuanto a su estructura y coherencia interna (*cf. infra*, nota 764, en el cap. 9, 1086a21). A pesar de ello, presentan una unidad suficiente *como estudio crítico del estatuto ontológico de los objetos matemáticos* (Números y Figuras). En el estudio contenido en el libro anterior, Aristóteles desarrollaba su propia doctrina acerca de las entidades inmateriales. En los textos correspondientes a estos dos libros se revisan y critican las posiciones mantenidas al respecto por Platón y otros miembros de la Academia.

En este primer capítulo se expone básicamente el plan a seguir, *distinguiéndose tres grandes apartados en la investigación*: 〈1〉 modo de existencia de los objetos matemáticos (1076a20-26), 〈2〉 breve consideración crítica de la teoría de las Ideas (1076a26-29), y 〈3〉 si las Ideas y los Objetos Matemáticos son *causas* del resto de las cosas existentes (1076a29-32). Del primer apartado se ocupará inmediatamente, en los caps. 2 y 3. Al segundo apartado se dedicarán, a continuación, los caps. 4 y 5. En cuanto al tercer apartado, algunos piensan que su desarrollo se contiene en los caps. 6-9 de este libro, mientras que otros (ya desde Alejandro, *op. cit.*, 722, 12-13) lo sitúan en el libro XIV.

702 Según Alejandro, *op. cit.*, 723, 14-16, la referencia es a la *Física*, libros I y II, respectivamente. Otros (*cf.* Ross, 1948, II, 408) ven en el segundo caso una referencia, no a *Física*, II, sino a los libros VII, VIII y IX de la *Metafísica.*

703 Los autores referidos en este párrafo son, respectivamente, Platón, Jenócrates y Espeusipo.

704 En estas líneas finales se enuncian programáticamente los puntos que se tratarán en los dos próximos capítulos (correspondientes al primer apartado general de la investigación, *cf. supra*, nota 701): *a*) la tesis de que las entidades matemáticas existen en las cosas sensibles (primera parte del cap. 2), *b*) la tesis de que poseen existencia separada, independiente y aparte de las cosas sensibles (segunda parte del cap. 2), y *c*) la posición alternativa del propio Aristóteles: que existen *por abstracción* (cap. 3).

705 Aristóteles se esfuerza en refutar, las dos tesis enunciadas en el último párrafo del capítulo anterior (*cf. supra*, cap. 1, nota 704), estableciendo que los objetos matemáticos *no existen actualmente* 〈1〉 *ni en los cuerpos sensibles* (1076a38-b11), 〈2〉 *ni en sí mismos*, *como entidades separadas de los cuerpos sensibles* (1076b12-final).

706 *Cf. supra*, III, 2, 998a11-14.

707 A los dos argumentos precedentes, enunciados ya en el libro III (*cf.* nota anterior), Aristóteles añade este tercero: si los objetos matemáticos *tuvieran existencia actual* en los cuerpos físicos sensibles, éstos no podrían dividirse. La fuerza del argumento reside en que *tal división comportaría*, *en último término*, *la división del punto*, y éste es indivisible. A su vez, el supuesto es, como ya señaló Alejandro, que las líneas no se componen de puntos yuxtapuestos (en cuyo caso podrían dividirse «separando» dos puntos), sino de puntos *distendidos* (*cf.* Alejandro, *op. cit.*, 725, 35-26, 19; Bonitz, 1848-1849, 529).

708 La absurda multiplicación de entidades matemáticas a que se refiere esta argumentación *resulta de la aplicación de dos principios* (que se consideran solidarios y que se supone que admiten los partidarios de la teoría). 1) *Principio general de la separación de las entidades matemáticas*: si los cuerpos geométricos existen

fuera de los cuerpos sensibles, «por la misma razón» (1076b16) ocurrirá otro tanto con los planos, líneas y puntos. 2) *Principio de la preexistencia de lo simple*: anterior al plano que forma parte del cuerpo geométrico es el plano en sí, el cual existirá antes que aquél.

La conjunción de ambos principios arroja tres tipos de planos geométricos (y cuatro de líneas, y cinco de puntos): *a*) el plano que existe en sí, separado del mundo sensible, en virtud del principio 1), *b*) el que forma parte del cuerpo geométrico, y *c*) el que pre-existe a *b*) en virtud del principio 2). (Para otras indicaciones sobre la argumentación, *cf.* Ross, 1948, II, 412-413, y J. Annas, *Aristotle's Metaphysics Books M and N* [traducción inglesa, introducción y notas], Oxford, Clarendon Press, 1976, 140-142.)

709 *Cf. supra*, III, 2, 997b14-34.

710 La referencia a una «matemática general», sobre las distintas disciplinas matemáticas particulares, aparece en otros lugares de la obra de Aristóteles. Así, *supra*, VI, 1, 1026a25-27.

711 Este argumento y el que se añade inmediatamente después del siguiente, ⟨*f*⟩, se basan en el principio (al que se refiere como verdadero y comúnmente aceptado) de que «lo que es posterior en el generarse es anterior en el ser», y viceversa, ya que la perfección se halla al final del proceso. Ambas argumentaciones, según creo, *presuponen la propia concepción aristotélica* de los seres matemáticos como determinaciones de escaso rango desde el punto de vista de la *phýsis*: en el ámbito de los seres naturales, arguye Aristóteles, la máxima perfección se alcanza en los vivientes, en las entidades animadas.

712 Aristóteles ofrece en este capítulo su propia explicación acerca del modo de existencia de los objetos matemáticos, explicación que configura del siguiente modo: *a*) El ámbito de una ciencia se determina, no por la cosa que estudia, sino *por la perspectiva desde la cual la estudia*: así, la medicina estudia el cuerpo humano desde la perspectiva de *la salud*, no en tanto que cuerpo, sino en tanto que sano (o enfermo). *b*) La perspectiva adoptada en cada ciencia *no comporta la existencia separada de lo considerado por ella*; la «separación» de su objeto es el resultado de la propia consideración del científico (así, la medicina no comporta la existencia separada de la Salud). Aplicados estos dos principios al ámbito de las matemáticas, podemos decir que sus objetos (números, líneas, superficies, etc.) existen, pero no separados de los cuerpos sensibles, ni actualmente. Existen potencialmente, en la medida en que pueden convertirse en objeto de consideración; su actualización resulta del acto de *abstracción o separación* efectuado por el matemático (*cf.* 1078a30-31).

713 *haplôs légein*: «(es verdadero) decir, *sin más*». Puesto que los objetos matemáticos existen en cierto sentido, no se faltará a la verdad si se dice *sin ulteriores matizaciones*, sin más distingos, que existen.

714 *Cf. supra*, III, 2, 996a32.

715 De acuerdo con el plan establecido al comienzo de este libro (*cf. supra*, cap. 1, 1076a22-32, y nota 701), Aristóteles pasa a examinar la Teoría de las Ideas. I) En la primera parte del capítulo (1078b12-31), Aristóteles se refiere al origen de la teoría, para II) presentar, a continuación, una serie de objeciones contra ella (1078b31-final).

La segunda parte del capítulo (hasta 1079b3) repite, de forma casi literal, los párrafos contenidos en I, 9, 990b2-991a8 (*cf. supra*, nota 54 introductoria al cap. noveno del libro primero). Por ello, remitiremos sistemáticamente a las notas correspondientes.

716 *Cf. supra*, I, 9, nota 55 (990b9).

717 *Cf. supra*, I, 9, nota 56 (990b11).

718 *Cf. supra*, I, 9, nota 57 (990b20-21).

719 *Cf. supra*, I, 9, nota 58 (991a7).

720 En este capítulo se continúa, y se concluye, la crítica a la Teoría platónica de las Ideas. En él se repite, casi literalmente, el largo pasaje (I, 9) que va desde 991a8 hasta 991b9.

721 *Cf. supra*, I, 9, nota 59 (991b2).

722 En este capítulo, Aristóteles pasa a criticar distintas concepciones de los números desarrolladas en el entorno de la Academia platónica. (Algunos comentaristas sostienen que en este capítulo se inicia el tercero de los momentos o pasos programados en el capítulo primero, mientras que otros sitúan su inicio en el libro XIV: *cf. supra*, nota 772, introductoria al cap. 1.) Todo este capítulo se dedica a clasificar las distintas posiciones

adoptadas respecto de la naturaleza de *las unidades* que integran los números *y* respecto de la naturaleza de *los números* mismos.

723 La estructura sintáctica de este largo párrafo hace difícil y debatida su comprensión. Creo que los problemas se resuelven, en gran medida, suprimiendo la partícula disyuntiva 'o' *(ē)* de la línea 1080a18, que en la traducción aparece entre corchetes. (Así, también, Annas, *op. cit.*, 163.) (La introducción perturbadora de esta conjunción me parece, por lo demás, comprensible, dado el giro que parece operarse en el discurso mismo, el cual comienza adelantando una clasificación de los números para, a continuación, derivar en una clasificación de las unidades que componen los números. El anacoluto y otras formas de inconsistencia sintáctica no son infrecuentes en Aristóteles.)

En el párrafo se establece que los números, en principio, podrían componerse de *tres tipos distintos de unidades*: *a*) unidades *heterogéneas* todas ellas, las cuales no podrían sumarse, restarse, etc., siendo «incombinables», cada una respecto de todas las demás; *b*) unidades *homogéneas*, combinables entre sí todas ellas y *c*) unidades *homogéneas dentro de cada número*, pero heterogéneas e incombinables las de cada número respecto de las de los otros números. *b*) corresponde a los números matemáticos, mientras que *a*) y *b*) podrían presentarse como alternativas (inadecuadas, a juicio de Aristóteles) para explicar la existencia y naturaleza de los Números Ideales.

724 Cabría no optar *exclusivamente* por una clase de número, sino aceptar distintas especies de números de acuerdo con los modos expuestos de concebir las unidades.

725 Platón y cuantos se atienen estrictamente a su doctrina.

726 Espeusipo.

727 Seguramente, algún platónico cuya identidad desconocemos.

728 Jenócrates y sus seguidores.

729 «Las (magnitudes) posteriores a las Ideas»: se trata de las Magnitudes Ideales.

730 *Cf.*, unas líneas más arriba, 1080b19-20.

731 Todo el capítulo constituye *una crítica insistente de la teoría de los Números Ideales* a partir, sucesivamente, de cada una de las tres hipótesis relativas a la combinabilidad de las unidades. 〈1〉 Suponiendo que todas las unidades son combinables entre sí, en cuyo caso solamente habrá números matemáticos, pero *no habrá Números Ideales* (1081a5-17), 〈2〉 suponiendo que todas las unidades son heterogéneas, incombinables entre sí, en cuyo caso resultará *imposible toda clase de números*, tanto los matemáticos como los Ideales (1081a17-b35) y, en fin, 〈3〉 suponiendo que solamente son incombinables las unidades de cada Número respecto de las de los otros Números. En este caso nos hallamos ante la hipótesis más favorable a la teoría de los Números Ideales. No obstante, esta hipótesis, además de ser arbitraria, comporta diversas *inconsistencias* y acarrea *consecuencias absurdas o imposibles* (1081b35-final).

732 Aristóteles muestra en este párrafo que *a*) las unidades, *si todas ellas son combinables entre sí*, solamente darán lugar a números matemáticos, pero *no a Números Ideales*: los números matemáticos difieren entre sí sólo cuantitativamente, mientras que los Números Ideales son cualitativamente distintos unos de otros: aquéllos son infinitos, mientras que cada Número Ideal es único (*cf. supra*, I, 6, 987b18); *b*) los principios de los números lo serán de los números matemáticos y, por tanto, los Números Ideales, al carecer de principios, no podrán existir.

733 Esta primera argumentación resulta complicada y ha sido objeto de muy diversas interpretaciones. Entendemos que, en sustancia, se pretende mostrar que *si los Números Ideales se componen de unidades heterogéneas*, *se destruye la serie o sucesión lógica atribuida a los mismos.* En la argumentación, Aristóteles parece asumir como supuesto (atribuible a los platónicos) que la heterogeneidad comporta sucesión, un antes y un después, conforme a los cuales se constituye la serie. En tal supuesto, si son heterogéneas, *las unidades de la Díada se generarán sucesivamente* (la alternativa «platónica», explicitada en el texto, es que se generan simultáneamente y son homogéneas). Y si se generan sucesivamente, la secuencia será: Uno, primera de las unidades del Dos, segunda de las unidades del Dos, etc.

No considero necesario ni alterar el texto en la línea 1081a25 (como hace Ross), ni suponer que el párrafo contiene dos argumentaciones, al modo como lo supone Bonitz, 1848-1849, 548. La primera parte de la

argumentación muestra que las dos unidades del Dos Ideal o Díada serían sucesivas: (Uno-primera unidad de la Díada-segunda unidad de la Díada); la segunda parte (a partir de «además», 1081a25), muestra que, *además*, la Díada misma sería anterior a la segunda de sus unidades, resultando finalmente la serie que hemos propuesto.

«El primero 〈que sostuvo la teoría〉» (1081a24), es, obviamente, Platón.

734 Entiéndase, la primera de las unidades del Dos Ideal o Díada.

735 Se refiere a la segunda de las unidades de la Díada.

Según Aristóteles, se llega al absurdo siguiente: antes de generarse el Dos Ideal o Díada, existiría ya cierto «Dos», a saber, el correspondiente al conjunto formado por el Uno Primero y por la primera de las unidades de la Díada, y así sucesivamente.

736 «El número se cuenta necesariamente por adición»: *anánkē arithmeîsthai tòn arithmòn katà prósthesin.* El verbo *arithmeîsthai* significa «contar», pero no ha de entenderse simplemente como «contar cosas», sino como *generar la serie de los números* añadiendo siempre una unidad a cada número generado.

De acuerdo con la interpretación usual, esta argumentación constituye una crítica meramente externa, basada en el *supuesto aristotélico* («obvio», «de sentido común») según el cual la regla para la generación de un número cualquiera consiste en añadir una unidad al número anterior. (Así, Bonitz, 1848-1849, 549; Ross, 1948, II, 436; Tricot, 1962, II, 752, nota 1; Reale, 1993, II, 376, nota 14; Annas, *op. cit.*, 170, etc.) Pienso, sin embargo, que el modo de introducción de la citada regla es otro: tal regla, a juicio de Aristóteles, es la única manera posible de explicar la generación de los números *si se establece* (como hace el presunto adversario) *que las unidades son*, *todas ellas*, *heterogéneas.* Aristóteles argumenta del siguiente modo: en lo que hace a la generación de los números, si *todas* las unidades son *heterogéneas*, ocurrirá *exactamente igual que si todas fueran homogéneas* (caso de los números matemáticos), a saber, que cada número de la serie *se generará añadiendo una unidad al número anterior* (2 = 1 + 1, 3 = 2 + 1, etc.), por muy heterogéneas que sean las unidades. En cuyo supuesto, *a*) ni habrá Números Ideales (Díada Misma o «en sí», etc.) que cualitativamente se diferencien *de un modo definido*, puesto que todos ellos se compondrán por igual de unidades heterogéneas, *b*) ni tampoco su generación podrá explicarse como pretenden los defensores de la teoría. En efecto, la Díada Indefinida *perderá su función específica duplicadora*: en la generación de la tétrada será una díada más que se añade a la Díada Primera (2 + 2 = 4), mientras que en la generación de la Díada Misma *producirá simplemente una unidad* que se añadirá al Uno en sí (1 + 1 = 2).

737 La argumentación consta de dos partes. *a*) Aristóteles muestra —contra el supuesto— que *las unidades que componen un Número Ideal no pueden ser homogéneas.* Sea la Década, el 10 Ideal: puesto que comprende dos Péntadas *diferentes*, las unidades de cada una de éstas han de ser diferentes de las de la otra. Hay, pues, heterogeneidad en las unidades de la Década. *b*) Ahora bien, si sus unidades son diferentes, la Década no se compondrá de dos Péntadas *diferentes*, sino que cabrá componerla de tantas péntadas como posibilidades hay de distribuir diez unidades en dos conjuntos de cinco unidades cada uno, con lo cual no *hay una Década única* (contra el supuesto de que los Números Ideales son únicos).

738 En estos párrafos (señalados en la traducción como 〈*b*〉) Aristóteles pretende resaltar *que ninguna de las formas de unidad por él reconocidas es aplicable a los Números Ideales*: sus unidades no se unen entre sí *a*) ni como la entidad y el accidente, ni como el género y la diferencia, *b*) y tampoco por contacto, mezcla o posición.

739 El argumento parece discurrir del siguiente modo: *a*) hay Díadas anteriores y posteriores (las del 4 Ideal son anteriores a las del 8, etc.), y lo mismo ocurre con los otros Números. A su vez, las posteriores ejercen la misma función que las anteriores (al igual que la Díada primera produce las dos Díadas del 4, las dos Díadas del cuatro producen las cuatro del 8): *todas ellas son*, *pues*, *Ideas*, *contra el supuesto de que cada Número Ideal es único.* Y lo mismo ocurre con las unidades. *b*) Luego, las Ideas se componen de Ideas, y las cosas sensibles, al participar de una Idea, participarán de múltiples Ideas (Alejandro, *op. cit.*: «Si la Díada Misma es el Hombre Mismo, y la Tríada Misma el Caballo Mismo, y la Tétrada Misma el Buey Mismo, la Óctada Misma se compondrá de hombre, caballo y buey» (758, 30-32) […] «si el Caballo Mismo se compone de las Ideas de Hombre y de Perro, el caballo de acá se compondrá también de las naturalezas, talmente desemejantes, del hombre y del perro», 759, 8-9).

740 Los cuatro argumentos que vienen a continuación (de la 〈*d*〉 a la 〈*g*〉 en la traducción) se dirigen

directamente a cuestionar la afirmación de que hay unidades heterogéneas, sean todas, sean las de cada Número respecto de las de los otros Números. Se trata, a juicio de Aristóteles, de una afirmación arbitraria, traída *ad hoc*, por los defensores de los Números Ideales (1082b2-4, 24-26). Según Aristóteles no hay diferencia alguna entre las unidades. La consecuencia obvia es que los Números Ideales no existen.

741 *Supra*, 1081a5-17.

742 Cabe distinguir en este capítulo *dos partes perfectamente diferenciadas.* I) La primera parte, que continúa sistemáticamente y cumple el ciclo iniciado en el cap. 6, comprende las páginas que van de 1083a1 hasta 1083b23. Esta parte se inicia con un nuevo y último argumento, 〈*h*〉, dirigido específicamente contra la tesis de la incombinabilidad de las unidades, concluyéndose con él la crítica a los Números Ideales de Platón (1083a1-20); a continuación se critican, con mucha mayor brevedad, las teorías *a*) de Espeusipo (1083a20-b1), *b*) de Jenócrates (1083b1-8) y *c*) de los Pitagóricos, insistiéndose, como conclusión, en la inviabilidad de todas estas teorías que otorgan subsistencia propia a los Números (1083b8-23).

II) La segunda parte, que va de 1083b23 hasta el final (y se prolonga a lo largo de gran parte del capítulo siguiente), consiste en una sucesión de largas argumentaciones contra las teorías que sostienen la subsistencia de los Números.

743 Este último argumento desarrolla la idea (ya presente en el argumento 〈*d*〉, *cf. supra*, 1082b1-5) de que *las unidades no pueden ser diferentes ni cuantitativa ni cualitativamente.* Cuando la suma de sus unidades es desigual, la diferencia entre los números correspondientes es simplemente cuantitativa; a su vez, las diferencias cualitativas de los números (es decir, sus diferentes propiedades) son consecuencia de sus diferencias cuantitativas.

744 Este argumento, dirigido contra Espeusipo (*cf. supra*, 6, 1080b14-16), pone de manifiesto la inconsecuencia de su doctrina: *a*) por una parte, Espeusipo *solamente admite el número matemático*; *b*) por otra parte, *admite los Principios platónicos*, el Uno en sí y la Díada Indefinida. Pero admitidos éstos, arguye Aristóteles, debería haber aceptado los Números Ideales y la tesis complementaria de la heterogeneidad de las unidades.

745 La explicación de Jenócrates. *Cf. supra*, 6, 1080b22-23.

746 *Cf. supra*, 6, 1080b16-21.

747 Si los cuerpos se compusieran de números, las unidades —como elementos últimos de los mismos — habrían de ser magnitudes, y magnitudes indivisibles. Pero *no hay magnitudes indivisibles.* Y en todo caso, suponiendo que las hubiera, *las unidades aritméticas carecen de magnitud.*

748 Sobre el desarrollo del capítulo a partir de este argumento, *cf. supra*, nota 742 (introductoria al capítulo). Para la comprensión del argumento ténganse en cuenta las siguientes indicaciones: *a*) como se ha observado tradicionalmente, *Aristóteles malinterpreta el Principio* platónico de lo «Grande-y-Pequeño» (Díada Indefinida), tomándolo como si se tratara de *dos* principios, Lo Grande y Lo Pequeño (pero véase Annas, *op. cit.*, 177); el argumento se refiere específicamente *a la generación de las unidades de la Díada Primera*, y de ahí la referencia a la Tríada en el decurso de la argumentación: si una unidad proviene de Lo Grande y la otra de Lo Pequeño, ¿de dónde la tercera unidad en el caso de la Tríada? (Véase el comentario de Alejandro, *op. cit.*, 767, 29-68, 34, al pasaje; también la explicación del argumento en Reale, 1993, II, 384, nota 16.)

749 Aristóteles recoge la distinción entre dos tipos de números pares: *a*) los que son potencias de dos («cuando se duplica el dos a partir del uno»: 1 × 2, 2 × 2, 4 × 2, etc.) y *b*) los otros pares.

750 «Algunos de los números comprendidos en ellos»: *tôn en toútois arithmôn.* Ross, 1948, II, 448, apunta dos posibles interpretaciones: *a*) alguno de los números comprendidos *del* 1 *al* 10, y *b*) alguno de los números comprendidos *en cada uno de los números que van del* 1 *al* 10 (puesto que el 10 se compone de cuatro y seis, de tres y siete, etc.). Tal vez, Aristóteles piense en esto: a pesar de que así resulta que hay más números, con todo y ello, las especies animales siguen siendo más numerosas.

751 El texto griego correspondiente a estas líneas (1084a29-31: «Además, sería absurdo… sí que la hay») es difícil, y ya Alejandro, *op. cit.*, 771, 12-15, señala su deficiencia. Aristóteles parece criticar, como fantasía arbitraria, la importancia real que se concedía al conjunto de los números que «componen» la década (1 + 2 + 3 + 4), a pesar de que tal conjunto carece de unidad y no son generados como algo *uno*, al contrario de lo

que ocurre con el propio Número 10. (Otra es la interpretación y traducción que —siguiendo al propio Alejandro y a Bonitz— proponen Tricot, 1962, II, 772, traducción y nota 2; y Reale, 1993, II, 337, traducción, y 388, nota 29.)

752 En este largo y bien trabado argumento, Aristóteles somete a análisis la afirmación platónica de *la prioridad del Uno.* Para ello distingue *dos tipos* de prioridad, la del elemento y la de la forma. Los platónicos atribuyen al Uno ambas prioridades. *Pero es imposible que algo sea anterior en los dos sentidos.* Aristóteles concluye el argumento (1084b23-32) mostrando el origen de su error: que no separan la perspectiva matemática de la perspectiva lógica.

753 (Si lo propio del Uno Mismo es) «únicamente carecer de posición»: *mónon átheton eînai.* Usualmente se piensa que el texto está corrompido y, así, en lugar de *átheton* se han conjeturado: *adiaíreton* («indivisible», Schwegler), *asýntheton* («simple», Bywater), *monadikòn* («simple», «abstracto», Ross). No veo razón alguna definitiva para alterar el texto, teniendo en cuenta que *la carencia de posición comporta*, *de suyo*, *la indivisibilidad y la simplicidad* que tales enmiendas pretenden destacar explícitamente (*cf. supra*, V, 6, 1016b25).

754 La unidad de este capítulo ha sido negada de manera prácticamente unánime, distinguiéndose en él dos partes meramente yuxtapuestas. I) La primera parte es una continuación del capítulo precedente y en ella se añaden cinco nuevas argumentaciones (numeradas del 〈6〉 al 〈10〉 en la traducción), finalizándose con una recapitulación de las teorías criticadas (1085a2-1086a21). II) La parte última del capítulo (1086a21-final) parece dar inicio a un nuevo tratamiento, vinculado, más bien, al desarrollo del libro siguiente. (*Cf. infra*, nota 764 *ad loc.*)

755 Si al Uno sucede inmediatamente una de las unidades de la Díada, entonces existirá un «Dos» antes que el Dos en sí o Díada Misma (*cf. supra*, 7, 1081a32-35 y nota 735); si, por el contrario, al Uno le sucede la Díada, entonces la primera de sus unidades será anterior a la Díada misma (*cf. ibid.*, 1081a25-29).

756 Se refiere a Platón y a quienes le siguen. Aristóteles plantea en esta argumentación el problema de *la continuidad en la generación de los Objetos Geométricos*, continuidad que ha de garantizarse, dado que el sólido se compone de superficies, éstas de líneas y éstas de puntos. Sus objeciones contra los platónicos son: 1) ofrecen explicaciones discordantes acerca del principio «formal» (análogo al Uno Mismo que es principio de los Números); 2) en cuanto al principio «material», recurren a las distintas especies de lo «Grande-Pequeño». Ahora bien, *a*) si estas especies son inconexas, *no se salvará la continuidad de los objetos geométricos*, y *b*) si, por el contrario, se dan «juntas» (Largo = Ancho = Alto, y Corto = Estrecho = Bajo), entonces *desaparecerá toda distinción entre ellos.*

757 Se refiere a Espeusipo. Aristóteles subraya que, a pesar de haber modificado la caracterización de los Principios (que serían el Punto y «una cierta Pluralidad»), su explicación cae en las mismas aporías que la platónica.

758 Esta argumentación, al igual que las dos siguientes, se refiere también a la teoría de Espeusipo.

759 Platón y Jenócrates.

760 Espeusipo (*cf. supra*, 1, 1076a20-21, y 6, 1080b14-16).

761 Jenócrates (*cf. supra*, 1, 1076a20-21, y 6, 1080b22-23).

762 Platón (*cf. supra*, 1, 1076a19; 4, 1078b11, y 6, 1080b11-12).

763 Frag. 23 B 14 (Diels-Kranz, I, 201, 7-8).

764 En este último párrafo del cap. 9 tiene lugar una ruptura apreciada tradicionalmente, ya desde Siriano, *op. cit.*, 160, 6-7, quien comenta que algunas presentaciones de la *Metafísica* hacían comenzar aquí el libro XIV.

Jaeger, 1946, caps. VII y VIII, formuló la hipótesis, generalmente aceptada, de que XIII, 9 (desde aquí) y 10 constituirían la introducción a la primitiva *Metafísica*, a la cual correspondería también el libro XIV, siendo la intención de Aristóteles sustituir ésta por la más reciente versión de XIII, 1-9. Se basó, para ello, en que este párrafo contiene una introducción paralela (alternativa, a su juicio) a la introducción contenida en XIII, 1, así como en otras observaciones relativas a las referencias a otros textos aristotélicos, al contenido mismo y a ciertas

características de la expresión.

La hipótesis de Jaeger no deja de presentar puntos débiles y flancos a la crítica. Situándonos en una posición *minimalista*, consideramos sostenible, al menos, lo siguiente: *a*) los libros XIII y XIV no constituyen, en absoluto, una unidad de redacción, sino un conjunto de unidades yuxtapuestas sin una coordinación adecuada (*cf. supra*, las notas introductorias a los caps. 1, 6 y 8, notas 701, 722 y 742, respectivamente); *b*) entre estos textos hay seguramente pasajes y retoques de distintas épocas; *c*) tampoco el conjunto de XIII, 1-9 (es decir, el presunto curso posterior y alternativo de Jaeger) presenta una unidad y una coherencia particularmente significativas, y *d*) en todo caso, *el conjunto de los textos que actualmente componen los libros* XIII *y* XIV *forma un ciclo con suficiente unidad temática*, aunque con menor y más débil unidad de organización.

765 Platón.

766 Los Pitagóricos y Espeusipo.

767 *Cf. supra*, III, 6, 1003a7-10.

768 Referencia a I, 6, 987b1-14, o bien, más probablemente, al cap. 4 de este libro, 1078b17-31.

769 En este capítulo se contiene el desarrollo de una aporía relativa a los principios que es previa a toda investigación acerca de los mismos. *¿Los principios son universales o particulares?* Aristóteles concluye ofreciendo una solución propia al problema de en qué sentido la ciencia es conocimiento de *lo universal*.

770 Referencia a las aporías novena y duodécima del libro III. *Cf. supra*, 4, 999b24-1000a4, y 6, 1003a5-17, así como las notas correspondientes.

771 La solución ofrecida aquí por Aristóteles, según la cual la ciencia es potencialmente de lo universal, pero actualmente de lo singular, no se corresponde con su explicación usual, de acuerdo con la cual la ciencia *en acto* es de lo universal. (*Cf.* Ross, 1948, II, 466.)

LIBRO DECIMOCUARTO (N)

1

〈*Exposición y crítica de las explicaciones platónicas acerca de los principios*〉[772]

Acerca de esta entidad baste con haber dicho todas estas cosas.

Pues bien, todos ponen los contrarios como principios, tanto en el [30] caso de las cosas físicas como igualmente para el caso de las entidades inmóviles. Ahora bien, si no es posible que algo sea anterior al principio de todas las cosas, será imposible que el propio principio sea principio siendo otra cosa: sería como decir que lo blanco es principio, no en tanto que es otra cosa, sino en tanto que es blanco, pero que se predica de un sujeto y que es blanco siendo otra cosa.[773] Ésta, en efecto, será [35] anterior. Y es que, más bien, todas las cosas se generan a partir de contrarios a condición de que haya algún sujeto. Es, pues, absolutamente necesario para los contrarios que lo haya. Los contrarios todos, [1087b] en efecto, se predican siempre de un sujeto, y ninguno de ellos existe separado, mientras que la entidad no tiene ningún contrario, como muestran claramente los hechos y corrobora el razonamiento. Por consiguiente, ningún contrario es primariamente principio de todas las cosas, sino que 〈el principio〉 es otro.

Ellos, por su parte, ponen el otro contrario como materia:[774] unos [5] ponen lo Desigual (pues piensan que en esto consiste la naturaleza de lo Múltiple) 〈como materia〉 frente al Uno (es decir, lo Igual); otros lo Múltiple frente a lo Uno. (Y es que los números se generan, según aquéllos, de la Díada Desigual, de lo Grande y Pequeño; según éstos, de lo Múltiple; pero según unos y otros, por la acción de la entidad del Uno.) Y ciertamente, el que dice que lo Desigual y el Uno son los [10] elementos, y que lo Desigual es, a su vez, la Díada de lo Grande y Pequeño, identifica lo Desigual con lo Grande y lo Pequeño, sin distinguir que se identifican nocionalmente, pero no numéricamente.

Pero es que, además, no explican adecuadamente los principios que denominan elementos: algunos hablan de lo Grande y lo Pequeño juntamente con el Uno, considerando que los tres son elementos [15] de los números, que aquellos dos son materia, mientras que el Uno es el elemento conformador; otros hablan de lo Mucho y lo Poco, ya que lo Grande y lo Pequeño serían, por naturaleza, más propios de la magnitud; otros, más bien, del universal que comprende a éstos, el Exceso y el Defecto. En todo caso, puede afirmarse que entre estas explicaciones no existe ninguna diferencia con respecto a algunas de [20] sus consecuencias, sino solamente con respecto a las dificultades de carácter lógico que pretenden evitar, ya que ellos mismos desarrollan demostraciones lógicas. Sólo que por el mismo argumento por el cual se demuestra que son principios el Exceso y el Defecto, y no lo Grande y lo Pequeño, se demuestra también que de los principios surge [25] antes el Número que la Díada.[775] Pues aquéllos y éste tienen mayor universalidad. No obstante, afirman aquello, pero no afirman esto. Otros, a su vez, oponen el Uno a lo Otro y lo Diverso, otros oponen entre sí la Multiplicidad y lo Uno. Pero si las cosas que son, tal como ellos pretenden, proceden de

contrarios, y si de lo Uno no hay contrario y, de haberlo, es la Multiplicidad, y de lo Igual es lo Desigual, y de [30] lo Mismo lo Otro, y de lo Idéntico lo Diverso, tendrán algo de razón los que oponen lo Uno a la Multiplicidad, aunque tampoco éstos la tengan suficientemente. Pues lo Uno resultará ser Poco, ya que Multiplicidad se opone a Poquedad y Mucho a Poco.[776]

Por otra parte, es evidente que 'Uno' significa medida.[777] Y en cada caso hay un sujeto distinto, por ejemplo, el semitono en la armonía, en la magnitud el dedo o el pie o algo así, en los ritmos el paso o la sílaba. [35] Y de modo semejante, en el peso hay también un peso determinado. Y del mismo modo en todos los casos, en las cualidades una cualidad, [1088a] en las cantidades una cantidad; y la medida es indivisible, bien respecto de la forma, bien respecto de la percepción sensible, de modo que no existe entidad alguna de lo Uno Mismo. Y esto es así conforme a razón: en efecto, 'uno' significa que es medida de cierta pluralidad, y 'número' que se trata de una pluralidad medida y de una pluralidad de medidas [5] (por eso, lógicamente, el uno no es un número, ya que tampoco la medida es medidas, sino que la medida y el uno son principio). Y para todos los casos la medida ha de ser siempre la misma: así, si la medida es «caballo», serán «caballos», y si es «hombre», hombres. Y seguramente la medida será «viviente» si se trata conjuntamente de hombre, caballo y dios, y su número total será 〈un conjunto de〉 vivientes. Sin [10] embargo, tratándose de hombre, blanco y paseante, difícilmente habrá un número de todos ellos, ya que todos ellos se dan en el mismo sujeto que es uno numéricamente: a lo sumo, el suyo será un número de géneros, o de alguna otra denominación de este tipo.

Los que ponen lo Desigual como algo uno y constituyen la Díada [15] Indefinida a partir de lo Grande y lo Pequeño dicen cosas demasiado alejadas de lo comúnmente admitido y de lo posible. 〈1〉 Y es que esas cosas, más bien que sujetos, son afecciones y accidentes de los números y de las magnitudes —lo Mucho y Poco, del número; Grande y Pequeño, de la magnitud—, al igual que Par e Impar, Liso y Rugoso, Recto y Curvo. 〈2〉 A este error hay que añadir, además, que Grande y Pequeño, y todas [20] las cosas tales, son necesariamente términos relativos. Ahora bien, lo relativo es, de todas las categorías, la que tiene naturaleza y entidad en mucho menor grado, y es posterior a la cualidad y a la cantidad. Y como se ha dicho, la relación es una afección de la cantidad, pero no materia, ya [25] que otra cosa es la materia que sirve de sustrato tanto a lo relativo en general como a sus partes y especies. En efecto, nada es ni grande ni pequeño, ni mucho ni poco, ni relativo, en general, que no sea mucho o poco, o grande o pequeño, o relativo, siendo otra cosa. Y una señal de que lo relativo [30] no es, ni mucho menos, una entidad y algo que es, la tenemos en que es lo único de que no hay ni generación ni corrupción ni movimiento, como hay aumento y disminución en la cantidad, alteración en la cualidad, desplazamiento en el lugar, generación y corrupción absolutas en la entidad, pero no en la relación. Y es que sin ser afectada por movimiento [35] alguno, una cosa será unas veces mayor y otras veces menor o igual, si la otra cosa cambia en cuanto a la cantidad. 〈3〉 Y materia de cada [1088b] cosa es, necesariamente, lo que en potencia es tal cosa y, por tanto, también es así para la entidad. Ahora bien, lo

relativo no es entidad, ni en potencia ni en acto. Y ciertamente es absurdo, o mejor, imposible poner como elemento de la entidad, y anterior a ella, algo que no es entidad, dado que todas las demás categorías son posteriores a ella. ⟨4⟩ Además, los elementos no se predican de aquello de que son elementos, mientras [5] que «mucho» y «poco» se predican del número conjuntamente y por separado, y «largo» y «corto» se predican de la línea, y una superficie es «ancha» o «estrecha». ⟨5⟩ Y si hay alguna multiplicidad de la cual se diga siempre que es «poco», por ejemplo, la Díada (pues si dos fueran mucho, [10] uno sería poco), también habrá algo que será mucho en sentido absoluto, por ejemplo, la década será mucho si no hay una pluralidad mayor que ella, o lo será el número diez mil. En cuyo caso, ¿cómo el número podría constar de «mucho» y «poco»?[778] Habrían de predicarse, en efecto, o ambos o ninguno. Pero, de hecho, se predica solamente uno de ellos.

2

⟨*Continúa la crítica a la teoría platónica de los principios*⟩[779]

Conviene examinar, en general, si es posible que las cosas eternas estén compuestas de elementos, en cuyo caso tendrían materia, puesto [15] que todo lo que procede de elementos es compuesto. Pues bien, si una cosa —sea que existe eternamente, sea que ha sido generada— necesariamente se origina a partir de aquello de que se compone, y si todo se genera a partir de algo que es potencialmente aquello que se genera (pues no podría generarse ni ser a partir de algo que careciera de tal potencialidad), y si todo lo potencial puede actualizarse o no, entonces [20] el número, o cualquier otra cosa que tenga materia, podrán no existir por más que de hecho existan siempre, lo mismo que aquello que dura un día y que aquello que dura años. Y si esto es así, también podrá no existir lo que dura por tiempo ilimitado. Todas las cosas, por tanto, no serían eternas, ya que no es eterno lo que puede no ser, como hubo ocasión de estudiar en otro tratado.[780] Y si lo que se acaba de decir es [25] universalmente verdadero, a saber, que ninguna entidad es eterna a no ser que sea actualidad, y que los elementos de la entidad son materia, entonces ninguna entidad eterna tendrá elementos constitutivos de los cuales se componga.[781] Hay algunos, sin embargo, que ponen como elemento la Díada Indefinida juntamente con el Uno y rechazan, con razón, lo Desigual por los imposibles que se siguen de ello. Éstos solamente [30] consiguen eliminar todas aquellas dificultades que se siguen necesariamente para quienes ponen lo Desigual y lo Relativo como elementos. Sin embargo, las ⟨dificultades⟩ que sobrevienen al margen de esta opinión, ésas les afectan también a ellos al construir bien sea el Número Ideal, bien el Matemático.

Muchos son, ciertamente, los motivos de la desviación hacia estas causas, pero el principal es la manera anticuada en que se planteaban [35] el problema. En efecto, les parecía que todas las cosas que son [1089a] se reducirían a una sola, a «Lo que es» Mismo, si no se resolvía y se salía al paso del dicho de Parménides *«pues no forzarás en*

absoluto eso, que sean las cosas que no son»,[782] y pensaban que, por el contrario, [5] era necesario mostrar que lo que no es, es. Pues de este modo, las cosas que son, si son muchas, podrán provenir de lo que es y de otra cosa. Ahora bien, por lo pronto, si «lo que *es*» tiene muchos sentidos (pues en un caso significa la entidad, en otro ⟨significa⟩ que *es* de tal cualidad, en otro que *es* de tal cantidad, y también las otras categorías), ¿en qué sentido serán una sola cosa todas las cosas que [10] son, suponiendo que no exista «lo que no es»? ¿Acaso serán una las entidades, o las afecciones, y las otras determinaciones de modo semejante? ¿O bien todas las cosas, y serán una sola cosa el *esto*, la cantidad, la cualidad y todas las demás determinaciones que expresan alguno de los significados de 'ser'? Pero es absurdo, o mejor, imposible que el que se haya generado una única naturaleza sea la causa por la cual, de «lo que es», lo uno sea «esto», lo otro sea «de [15] tal cualidad», lo otro sea «de tal cantidad», lo otro sea «en tal lugar».[783] Además, ¿de qué clase de «lo que es» y de «lo que no es» provienen las cosas que son? Y es que 'lo que *no es*' tiene muchos sentidos, dado que 'lo que *es*' los tiene también. Y '*no* ⟨*ser*⟩ hombre' significa no ser esto, '*no* ⟨*ser*⟩ recto' significa no ser tal, '*no* ⟨*ser*⟩ de tres cubos' significa no ser de ese tamaño. Por consiguiente, ¿de qué clase de «lo que *es*» y de «lo que *no es*» viene la multiplicidad de las [20] cosas que son? Él se refiere a lo falso y llama a tal naturaleza «lo que no es», de lo cual y de «lo que es» resultaría la multiplicidad de las cosas que son: de ahí que dijera que conviene poner como hipótesis algo falso, al igual que los geómetras ponen, como hipótesis, que una línea es de un pie de largo, aun no siendo de un pie de largo. Pero es imposible que las cosas sean así, ya que ni los geómetras ponen como hipótesis algo falso[784] (pues ⟨lo falso⟩ no constituye la premisa en su [25] razonamiento), ni de lo que «no es» en este sentido se generan ni corrompen las cosas que son. Ahora bien, puesto que «lo que *no es*», según los casos, se dice tal en tantos sentidos como las categorías, y además de esto, que *«no es»* se dice también de lo falso y de lo que es en potencia, la generación proviene de esto último: el hombre proviene de lo que no es hombre, pero es potencialmente hombre, y lo blanco proviene de lo que no es blanco, pero es potencialmente blanco, [30] lo mismo si se genera una sola cosa que si se generan muchas. Por otra parte, su búsqueda parece limitarse a cómo puede ser múltiple lo que *es* en el sentido ⟨de 'ser'⟩ que corresponde a las entidades: las cosas generadas son, en efecto, números, líneas y cuerpos. Pero es absurdo indagar cómo puede ser múltiple «lo que es» en el sentido del *qué-es* y no ⟨indagar⟩ cómo puede haber múltiples cualidades o cantidades. Desde luego, ni la Díada Indefinida ni lo Grande y lo Pequeño [35] son causa de que haya dos «blancos», o de que haya muchos colores, sabores o figuras. Pues, en tal caso, estas cosas serían también [1089b] números y unidades. Ahora bien, si hubieran llegado a este punto, habrían comprendido también la causa en el caso de aquéllas. Su causa es, en efecto, lo mismo, o algo análogo.[785]

Este error es causa también de que, al buscar lo opuesto de Lo que es y de lo Uno (de aquello y de éstos provendrían las cosas que son), [5] propusieran Lo Relativo y Lo Desigual, que no es ni el contrario ni la negación de ellos, sino que es una de las cosas

que son, una naturaleza en particular como el *qué* y la cualidad. Y esto habría también que investigarlo, cómo los relativos son muchos y no uno sólo. Sin embargo, se investiga cómo es que hay muchas unidades aparte del Uno Primero, pero no cómo es que hay muchas cosas desiguales aparte de lo Desigual. [10] Desde luego, proponen y utilizan lo Grande y lo Pequeño, lo Poco y lo Mucho como elementos de que proceden los números; Largo y Corto, de que procede la línea; Ancho y Estrecho, de que procede la superficie; Alto y Bajo, de que proceden los sólidos. Y hablan de más especies [15] aún de lo Relativo. ¿Cuál es, entonces, la causa de que éstas sean muchas? Así pues, es necesario, como decíamos, establecer aquello que es potencia respecto de cada tipo de realidad (el que ha propuesto esta teoría ha explicado qué es potencialmente *un esto*[786] y una entidad, sin serlo por sí mismo, diciendo que tal cosa es lo Relativo; lo mismo se le podría haber ocurrido decir que tal cosa es la cualidad, la cual ni es potencialmente lo Uno o Lo que es, ni es tampoco negación del Uno ni de Lo que es, sino una, en particular, de las cosas que son) y mucho más [20] aún, como se dijo, si se trata de investigar cómo es que son muchas las cosas que son, y no de investigar, dentro de la misma categoría, cómo es que son muchas las entidades, o muchas las cualidades, sino cómo es que son muchas las cosas que son. Pues unas son entidades, otras afecciones y otras relativos. Y ciertamente, el problema de la pluralidad conlleva una dificultad distinta en el caso de las demás categorías [25] (al no existir separadas, las cualidades y las cantidades son múltiples porque el sujeto deviene y es muchas cosas; en todo caso, para cada género tiene que haber un tipo de materia, sólo que es imposible que ésta se dé separada de las entidades). Por el contrario, en el caso de las cosas que son *un esto*, resulta razonablemente explicable cómo es que hay muchas cosas que son *un esto*, siempre que no se afirme que algo es, a la vez, *un esto* y una naturaleza de aquel tipo. El problema está, [30] más bien, aquí: ¿cómo es que hay muchas entidades en acto y no una sola? Pero, puesto que el *esto* y la cantidad no son lo mismo, no se llega a explicar cómo y por qué son muchas las cosas que son, sino cómo es que son muchas las cantidades. En efecto, todo número significa cierta cantidad, y también la unidad, a no ser que se tome como medida y como lo cuantitativamente indivisible. Por consiguiente, si el *qué es* y la [1090a] cantidad son cosas distintas, no se explica ni de qué procede ni cómo puede ser múltiple el *qué es.* Si, por el contrario, fueran la misma cosa, el que lo afirme ha de cargar con muchas inconsistencias.

Acerca de los números cabe plantearse también en qué se apoya la creencia de que existen.[787] Al que pone las Ideas, en efecto, los Números le proporcionan una causa para las cosas que son, siempre que se suponga [5] que el Número es una Idea y que la Idea es, de algún modo, causa del ser de las demás cosas (démosles este supuesto por concedido). Ahora bien, al que no participa de tal opinión porque ve las dificultades inherentes a la doctrina de las Ideas, hasta el punto de que por ello no pone los Números Ideales y, sin embargo, pone el Número Matemático, ¿de dónde le habrá venido a éste[788]

su convicción de que existe tal Número, [10] y qué ventaja aporta éste para las demás cosas? Pues ni el que afirma su existencia dice que sea 〈un conjunto〉 de cosa ninguna, sino que dice que se trata de una naturaleza que existe ella misma por sí, ni tampoco se ve que sea causa. Desde luego, todos los teoremas de los aritméticos se cumplirán igualmente en las cosas sensibles, como se ha dicho.[789] [15]

3

〈*Crítica de los fundamentos en que se basan quienes afirman la existencia de los números matemáticos*〉[790]

〈1〉 Los que afirman que las Ideas existen, y que son Números, al asumir que cada característica constituye una unidad por el procedimiento de poner cada una de ellas fuera,[791] aparte de la multiplicidad de los individuos, tratan de explicar a su manera por qué existen; sólo que, al no ser tales argumentos ni necesarios ni posibles, tampoco se tiene que afirmar que exista el Número en virtud de ellos.

〈2〉 Los Pitagóricos, por su parte, al ver que muchas propiedades [20] de los números se cumplen en las cosas sensibles, establecieron que son números las cosas que son, no que existen separados, sino que las cosas que son se componen de números. ¿Por qué, pues? Porque las propiedades de los números se cumplen en la armonía, en el cielo y en muchas otras cosas.

[25] Por el contrario, los que sostienen que solamente existe el Número Matemático no podían argüir nada semejante según sus supuestos, sino que solamente argüían que las ciencias matemáticas no tratan de tales cosas. Pero nosotros afirmamos que sí tratan de ellas, según decíamos anteriormente.[792] Y es obvio que las realidades matemáticas no están separadas, pues si estuvieran separadas, sus propiedades no se darían en los cuerpos.

[30] En cuanto a esto, los Pitagóricos no merecen, desde luego, reproche alguno; pero en cuanto a construir los cuerpos físicos a partir de números, cosas que tienen peso y ligereza a partir de cosas que no tienen peso ni ligereza, parecen estar hablando de otro cielo y de otros cuerpos, pero no de los sensibles.

[35] Por el contrario, los que los ponen separados asumen que los Números existen, y que existen separados, e igualmente también las magnitudes [1090b] matemáticas, dado que los axiomas no se cumplirán en las cosas sensibles y, sin embargo, son proposiciones verdaderas y deleitan al alma. Es obvio, ciertamente, que el argumento contrario dirá lo contrario[793] y, además, que los que opinan así habrán de hallar una solución para el problema planteado hace un momento: ¿por qué, si no existen en las cosas sensibles, sus propiedades se cumplen en las cosas sensibles?

[5] 〈3〉 Por el hecho de que el punto es límite y extremo de la línea, ésta de la superficie, y ésta del sólido, los hay que piensan que es necesario que tales naturalezas

existan. Conviene, pues, mirar este argumento, no sea que tenga muy poca fuerza. Pues los extremos no son entidades, [10] sino que todos ellos son, más bien, límites (y es que también el pasear, y el movimiento en general, tienen cierto límite, en cuyo caso éste sería un *esto* y una entidad; ahora bien, esto es absurdo), y en todo caso, aun si fueran entidades, todas ellas se contarían entre las sensibles que nos rodean. (A éstas, en efecto, se refería el razonamiento.) ¿En virtud de qué, entonces, serían separadas?

⟨4⟩ Además, quien no sea demasiado condescendiente notará, acerca de todo tipo de número, que ⟨*a*⟩ las realidades matemáticas anteriores no sirven de nada para las posteriores (en efecto, aunque no existiera [15] el número, no por ello dejarían de existir las magnitudes para quienes afirman que existen solamente las realidades matemáticas; y aunque no existieran las magnitudes, no dejarían de existir el alma y los cuerpos sensibles. Por los hechos observados, desde luego, no parece que la Naturaleza sea una sucesión de episodios,[794] como una mala tragedia). [20] ⟨*b*⟩ Los que ponen las Ideas[795] se libran de este inconveniente —pues construyen las magnitudes a partir de la materia y el número: las líneas a partir de la Díada, las superficies seguramente a partir de la Tríada, y los sólidos a partir de la Tétrada. O a partir de otros números, eso da igual—, pero estas cosas ¿son, acaso, Ideas? ¿Cuál es su modo de ser, [25] y de qué sirven para las cosas que son? Y es que aquéllas no sirven de nada, como tampoco sirven las Realidades Matemáticas. Pero es que tampoco se cumple en ellas ningún teorema matemático, a no ser que se pretenda cambiar las matemáticas y establecer ciertas doctrinas peculiares. Pues no es difícil, partiendo de cualesquiera hipótesis, hacer largos [30] discursos y extraer conclusiones sucesivas. Ciertamente, éstos se equivocan al fundir de esta manera las Realidades Matemáticas con las Ideas.

⟨*c*⟩ Por su parte, los primeros[796] que establecieron dos tipos de Números, el Ideal y el Matemático, ni explicaron ni podían explicar cómo y a partir de qué proviene el Matemático. Lo hacen, en efecto, [35] algo intermedio entre el Ideal y el sensible. Ahora bien, si proviene de lo Grande y Pequeño, se identificará con aquél, con el Ideal (ya que las magnitudes las hacen derivar de otro tipo de Grande y Pequeño); [1091a] pero si se propone algún otro ⟨tipo de Grande y Pequeño⟩, entonces se estarán introduciendo más elementos aún. Y si el principio de ambos ⟨tipos de Número⟩ es un cierto «Uno», el Uno será algo común a ambos «Unos», en cuyo caso habría que preguntarse cómo compatibilizar esta multiplicidad del Uno con la imposibilidad, mantenida por él, de que el número se genere de otro modo que del Uno y de la Díada Indefinida. [5]

Todas estas cosas carecen de sentido, chocan entre sí y con el buen sentido, y parece que en ellas tiene lugar el «largo discurso» de Simónides:[797] pues el largo discurso surge como el de los esclavos cuando no tienen nada sensato que decir. Parece, además, que los mismos [10] principios, lo Grande y lo Pequeño, se quejan a gritos como si se los trajera por los pelos: pues no es posible que se genere número alguno, en absoluto, excepto el que resulta por duplicación a partir del Uno.

Además, es absurdo, o mejor, algo imposible, llevar a cabo la generación de cosas que son eternas.[798] Ciertamente, no cabe duda alguna sobre si los Pitagóricos llevan a cabo o no tal generación. Pues con toda [15] claridad afirman que, una vez constituido el uno, ya sea de superficies, o de color, o de semen, o de elementos que no son capaces de especificar, inmediatamente lo más próximo de lo Indefinido fue atraído hacia él y fue limitado por el límite. Pero, puesto que se ocupan de la génesis del Universo y pretenden hablar en términos físicos, lo justo es someterlos [20] a crítica en un tratado de física, y dejarlos ahora fuera de este estudio. Investigamos, en efecto, los principios de las cosas inmóviles, de modo que también ha de examinarse la génesis de los números.

4

〈*La generación de lo eterno. La relación entre los principios y el bien*〉[799]

No afirman,[800] desde luego, que haya generación del número impar, como si fuera evidente que hay generación del par. Algunos[801] construyen el primer número par a partir de lo Grande y lo Pequeño cuando, [25] siendo éstos desiguales, vienen a igualarse. Efectivamente, es necesario que en ellos se dé la desigualdad antes de que vengan a igualarse. Pues si hubieran estado igualados desde siempre, no habrían sido previamente desiguales (pues nada hay anterior a lo que es desde siempre). Conque es evidente que no hacen la generación de los números simplemente por teorizar.

Por otra parte, la siguiente cuestión[802] encierra un problema, y un reproche para quien trate de hallarle fácilmente solución: ¿en qué relación se hallan los elementos y los principios respecto del Bien y de [30] la Belleza? El problema es el siguiente: ¿alguno de ellos es tal como solemos decir que es el Bien Mismo y la Perfección? ¿O no, sino que éstos se generan posteriormente?

Por parte de los teólogos parece haber un cierto acuerdo con algunos de los actuales, con los que dicen que no,[803] que el Bien y la Perfección aparecen, más bien, al irse completando la generación de las cosas [35] que son. (Esto lo hacen para evitar una auténtica dificultad que sobreviene a quienes, como algunos, dicen que el uno es principio. No obstante, la dificultad no surge de atribuir al Principio la Perfección [1091b] como algo inherente en él, sino de hacer del uno un principio, y principio en tanto que elemento, y derivar el número a partir del uno.) Los poetas antiguos opinan de modo semejante: que rigen y gobiernan no los primeros, como la Noche, el Cielo, el Caos o el Océano, sino Zeus. [5] Sólo que sucede que dicen tales cosas porque, según ellos, cambian los que gobiernan a las cosas que son: en efecto, aquellos que mezclan dos tipos de explicación al no decir todo en forma de mito, como Ferécides y algunos otros, ponen lo Perfecto Primero como principio de generación, y también los Magos y, entre los

sabios posteriores, por [10] ejemplo, Empédocles y Anaxágoras, al poner aquél la Amistad como elemento y éste el Entendimiento como principio. Entre los que afirman que existen entidades inmóviles, algunos dicen que el Uno Mismo es el Bien Mismo, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo, en ser Uno.

[15] Este problema consiste, pues, en determinar de cuál de las dos maneras ha de explicarse. Sería, desde luego, sorprendente que aquello que es Primero, Eterno y máximamente Autárquico no tuviera esto primero, la autarquía y la autosubsistencia a título de Bien. Ahora bien, no es incorruptible y autárquico por otra cosa que por ser Perfecto: luego es [20] razonablemente verdadero afirmar que el Principio es tal. No obstante, que se identifique con el uno o, en todo caso, si se identifica con él, que sea elemento, y elemento de los números, eso es algo imposible. De ello se derivan, en efecto, muchas dificultades (para evitarlas, algunos[804] se alejaron de esta doctrina, aquellos que están de acuerdo en que el uno es principio y elemento, pero ⟨solamente⟩ del Número Matemático), [25] ya que ⟨1⟩ todas las unidades vendrán a ser un Bien en sí, y habrá una gran abundancia de Bienes. ⟨2⟩ Además, si las Ideas son Números, todas las Ideas serán un Bien en sí. Póngase, entonces, que hay Ideas de lo que se quiera: si sólo las hay de lo bueno, las Ideas no serán entidades; si, por el contrario, las hay también de las entidades, entonces serán buenos todos los animales y las plantas, y cuantas cosas participan [30] de ellas. Todos estos absurdos se derivan, ⟨3⟩ y además, que el elemento contrario —sea la Multiplicidad, sea lo Desigual y lo Grande y lo Pequeño— será el Mal Mismo (por eso hay uno[805] que rehúye unir el Bien al Uno, porque la consecuencia necesaria es que el Mal es la naturaleza de la Multiplicidad, puesto que la generación se produce a partir de los contrarios. Otros opinan que lo Desigual es la naturaleza del Mal). Y sucede que del Mal participarán todas las cosas que son, [35] excepto una: el Uno Mismo, y que los números participarán de él con [1092a] mayor pureza que las magnitudes, y que el Mal será la materia del Bien, y participará de aquello que lo destruye y aspirará a ello, puesto que lo contrario es destructor de lo contrario. Y si, como decíamos, la materia es aquello que potencialmente es cada cosa, por ejemplo, del [5] fuego en acto es materia aquello que potencialmente es fuego, el Mal será el Bien Mismo en potencia.

Todas estas cosas suceden, por una parte, por hacer que todo principio sea elemento; por otra parte, por poner los contrarios como principios; por otra parte, por afirmar que el uno es principio; por otra parte, en fin, por afirmar que los números son las entidades primeras, realidades separadas e Ideas.

5

⟨*Los números y sus principios. Los números como causas*⟩[806]

Así pues, si resulta imposible tanto no poner el Bien en los principios como ponerlo de esta manera, es evidente que ni los principios ni las entidades primeras reciben una

explicación correcta. Pero tampoco [10] hace una suposición correcta el que asimila el principio del Todo al principio de los animales y de las plantas basándose en que las cosas más perfectas provienen siempre de cosas indeterminadas, imperfectas, razón por la que afirma que en el caso de las entidades primeras las cosas son también así, de modo que el Uno Mismo no sería tampoco algo determinado.[807] Y es que también en aquel caso son perfectos [15] los principios de que proceden tales cosas: un hombre, en efecto, engendra a un hombre, y el semen no es lo primero.

Es también absurdo hacer que el lugar se genere al mismo tiempo que los sólidos matemáticos (pues el lugar es propio de las cosas individuales; por eso están separadas entre sí localmente, mientras que las cosas matemáticas no están en lugar ninguno), así como decir que [20] están en algún lugar, pero no de qué naturaleza es el lugar 〈que les es propio〉.

Por otra parte, los que a partir de los principios hacen derivar las cosas que son y los números, primeros entre las cosas que son, deberían precisar de qué manera el número procede de los principios, no sin distinguir previamente de cuántas maneras algo puede provenir de algo. ¿Acaso por mezcla?[808] Pero no todo puede mezclarse, y, además, lo [25] que se genera es otra cosa, de modo que el Uno no será ya separado ni una naturaleza distinta, por más que ellos lo pretendan. ¿Por composición, entonces, como una sílaba? Pero en tal caso es necesario que los elementos tengan posición, y el que los piense, pensará por separado el Uno y la Multiplicidad. El número será, desde luego, esto: unidad *más* pluralidad, o el Uno *más* lo Desigual. Y puesto que «derivar de ciertas cosas» es, a veces, derivar de elementos inmanentes, y a veces [30] no, ¿de cuál de estas dos maneras deriva el número? De elementos inmanentes sólo es posible en aquellas cosas de que hay generación. ¿Derivará, entonces, como de un semen? Pero no es posible que algo salga de lo indivisible. ¿Derivará, acaso, como de un contrario que no permanece? Pero todas las cosas que derivan así, derivan, además, [35] de algo que permanece. Desde luego, puesto que ponen al Uno como [1092b] contrario —éste[809] frente a la Pluralidad y aquel otro[810] frente a lo Desigual, tomando al Uno como Igual—, el número provendrá como de contrarios. Hay, pues, un tercer elemento que permanece, a partir del cual, juntamente con uno de los contrarios, es o se genera el número. Además, ¿por qué todas las cosas que proceden de contrarios, o en las cuales hay contrarios, se corrompen, incluso si proceden de todo el [5] contrario, y el número, sin embargo, no? Nada, en efecto, se dice acerca de este punto. Y, desde luego, el contrario destruye al contrario, tanto si es inmanente como si no; así, por ejemplo, el Odio destruye la mezcla[811] (aunque no debería, ya que no es contrario de ésta).

Por otra parte, tampoco se precisa en absoluto de qué manera los números son causas de las entidades y del ser:[812] ¿lo son como límites (como los puntos son límites de las

magnitudes, y como Éurito establecía cuál es el número de cada cosa, por ejemplo, éste del hombre [10] y éste del caballo reproduciendo con piedrecitas las formas de los vivientes, del mismo modo que reproducen el triángulo y el cuadrilátero los que transportan los números a las figuras), o bien porque la armonía es una proporción de números, y lo mismo el hombre y cada una de las demás cosas? Pero, ¿cómo van a ser números las afecciones, [15] blanco, dulce y caliente? Por otra parte, es obvio que los números no son entidad ni causa de la conformación de las cosas, pues la entidad es proporción formal, mientras que el número es materia.[813] Por ejemplo, la entidad de la carne o del hueso es número en el sentido de que son tres las partes de fuego y dos las de tierra. Y sea lo que sea, siempre es el número *de* ciertas cosas, 〈de porciones〉 de fuego, o de tierra, o [20] de unidades, mientras que la entidad es la proporción de tal cantidad respecto de tal cantidad en la mezcla. Ahora bien, tal proporción no es número, sino proporción de la mezcla de números corpóreos o del tipo que sean. Así pues, el número no es causa productiva (ni el número en general ni el que consta de unidades), ni tampoco es materia, ni tampoco proporción y forma de las cosas. Ni tampoco es causa entendida como fin.

6

〈*Que los números sean causas es imposible*〉[814]

Cabe plantear el problema de cuál es el bien que proviene de los números [25] por el hecho de que la mezcla se exprese en un número, tanto si éste es fácilmente calculable como si es impar. Pues, desde luego, el aguamiel no será en absoluto más curativo si está mezclado en la proporción de tres a tres, sino que será más provechoso si está suficientemente [30] aguado, aun sin responder a ninguna fórmula precisa, que si apenas está mezclado, aunque sea conforme a una fórmula. Además, las fórmulas de las mezclas consisten en una suma de números, no en números,[815] por ejemplo, $3 + 2$, y no 3×2. En las multiplicaciones, en efecto, el género ha de ser el mismo, de modo que la serie de los factores $1 \times 2 \times 3$ ha de medirse por el uno, y la de los factores $4 \times 5 \times 7$ ha de medirse por el cuatro. Todas estas series, pues, han de medirse por [35] lo mismo. Por consiguiente, no es posible que el número del fuego sea $2 \times 5 \times 3 \times 7$, y el del agua 2×3.

[1093a] Por otra parte, si todas las cosas participan necesariamente del número, necesariamente muchas cosas resultarán ser lo mismo, y el mismo número corresponderá a esta cosa y a la otra.[816] ¿Es esto, acaso, la causa, y la cosa existe por esto o, más bien, se trata de algo carente de evidencia? Por ejemplo, cierto número corresponde a los movimientos del sol, y otro a los de la luna, y otro a la vida y a la edad de cada animal. [5] ¿Qué impide, entonces, que algunos de estos números sean cuadrados, otros cubos, otros iguales y otros dobles? Nada lo impide: más bien, resulta necesario moverse dentro de estos números, si es que todas las cosas participan del número. Además, cosas

diferentes podrán caer [10] bajo el mismo número y, por tanto, si el mismo número coincidiera en varias cosas, se identificarán entre sí aquellas que tuvieran la misma forma de número, por ejemplo, el sol y la luna se identificarían.

Pero ¿por qué han de ser causas tales cosas? Hay siete vocales, siete son las notas musicales, siete las Pléyades, a los siete años se les [15] caen los dientes (a algunos animales; a otros no, desde luego), siete fueron los de Tebas. ¿Acaso fueron siete estos últimos, o la Pléyade consta de siete estrellas por eso, es decir, porque el número es de una naturaleza determinada? ¿O, más bien, aquéllos fueron siete por las puertas, o por cualquier otra causa, y ésta la contamos de este modo, mientras que en la Osa contamos diez estrellas y otros cuentan más? [20] Y es que dicen también que las letras *xi*, *psi*, *zeta* son «consonancias», y que son tres porque tres son los acordes musicales. No les importa en absoluto, sin embargo, que podría haber mil ⟨consonantes dobles⟩ como ésas (podría, en efecto, haber un único símbolo para el conjunto de *gamma* y *rho*). Y si se dijera que cada una de aquéllas es el doble que las otras consonantes y que ninguna de las otras lo es, habría que responder que, puesto que son tres los lugares,[817] en cada uno de ellos se puede añadir el sonido de la *sigma*, y que por eso aquéllas son solamente tres, y no porque sean tres los acordes musicales, ya que los [25] acordes musicales son más, mientras que aquéllas no pueden ser más de tres. Estos filósofos se asemejan a los antiguos comentaristas de Homero, que veían las pequeñas semejanzas pero pasaban por alto las grandes. Algunos dicen que se dan muchas semejanzas de este tipo: por ejemplo, que los acordes intermedios son de ocho y de nueve, y el verso es de diecisiete (equivalente a la suma de aquéllos) y que, por [30] tanto, el movimiento es de nueve sílabas en la parte derecha del verso [1093b] y de ocho en la parte izquierda; y que el número de letras que separa la A de la Ω es el mismo que separa el sonido más bajo del más agudo en las flautas, cuyo número es igual a la armonía del Cielo en su conjunto. Pero debe notarse que para nadie sería un problema señalar o encontrar tales coincidencias en las cosas eternas, toda vez que también [5] es posible hacerlo en el caso de las corruptibles.

Pero las celebradas naturalezas que se dan en los números, así como las propiedades contrarias a ellas, y en general, las que se dan en las realidades matemáticas, tal como algunos las explican y las hacen causas de la naturaleza, parecen disiparse ante este tipo de análisis que nosotros hacemos (pues ninguna de ellas es causa en ninguno de [10] los sentidos que hemos distinguido en relación con los principios). En algún sentido, ciertamente, ponen de manifiesto que el Bien se da en los números, y que a la columna de lo Bello pertenece también lo Impar, lo Recto, lo Cuadrado, las potencias de algunos números. Pues las estaciones coinciden con tal número, y las otras semejanzas que logran reunir a partir de los teoremas matemáticos tienen, todas ellas, el [15] mismo alcance. Por eso parecen también meras coincidencias. Se trata ciertamente de accidentes, pero todas las cosas se corresponden entre sí y tienen unidad analógica; en efecto, lo análogo se da en todas las [20] categorías de lo que es: «recto» es a la línea como «plano» a la superficie, y posiblemente como lo impar al número y lo blanco al color.

Además, los Números Ideales no son causa de los acordes musicales ni de cosas de este tipo. (Aquéllos, en efecto, difieren específicamente entre sí, incluso los iguales, ya que las unidades son también diferentes.) Por estas razones no puede, por tanto, afirmarse que hay Formas.[818]

Así pues, éstas son las consecuencias, y todavía más podrían acumularse. [25] Las muchas dificultades con que tropiezan en relación con la génesis de los números, así como el hecho de que no es posible sistematizarla en modo alguno, parece una prueba de que las realidades matemáticas no existen separadas de las sensibles, como algunos dicen, y también de que ellas no son los principios.

---

772 La estructura del capítulo es sencilla, pudiéndose distinguir tres partes en él. I) Aristóteles, en primer lugar, *expone y critica la concepción de los principios como contrarios*, que en el caso de los platónicos se conciben como *el Uno y un principio indeterminado* que caracterizan de distintas maneras (1088a29-b33). A continuación, II) *se critica la concepción del Uno como principio* (1087b33-1088a14), para finalmente III) *someter a crítica el otro principio* propuesto por los platónicos (1088a14-final).

773 La argumentación se basa en la tesis aristotélica de que *los contrarios carecen de sustantividad*, *son siempre afecciones de un sujeto.* Sobre esta base se argumenta: los principios se caracterizan por su *ultimidad*, de modo que nada puede haber anterior a ellos; ahora bien, hay algo que es anterior a los contrarios en cada caso, a saber, el sujeto en que inhieren y del cual se predican; luego, los contrarios no pueden ser principios.

«Es blanco siendo otra cosa»: *héteròn ti òn leukòn eînai* (1087a35). Sobre el sentido de las expresiones «(ser algo) siendo otra cosa» y «(ser algo) no siendo otra cosa», *cf. supra*, III, 4, nota 125.

774 Se refiere, obviamente, a los platónicos. Aristóteles interpreta los dos principios del platonismo desde su propio esquema funcional de materia/forma.

775 «Por el mismo argumento»: así como «Grande/Pequeño» está comprendido en la noción general de «Exceso/Defecto», así también «dos» está comprendido en la noción general de «número», y, por tanto, *el número es anterior al Dos o Díada.*

776 Si «uno» se opone a «muchos», y «mucho(s)» se opone a «poco(s)», entonces uno será «poco». *Cf. supra*, X, 6, nota 551.

777 Sobre la noción de unidad como medida, *cf. supra*, X, 1, especialmente 1052b18 y sigs. y 1053b4-6. La argumentación contra el platonismo es simple: si el uno, *si la unidad es medida*, *no puede ser una realidad subsistente en sí misma*, ya que para cada género de cosas la medida es *una cosa* distinta, hay *algo* que es medida. Véase también, *supra*, el cap. 2 del libro X.

778 Si algo fuera *absolutamente* mucho, no sería «poco» en ningún sentido; inversamente, si algo fuera *absolutamente* poco, no sería «mucho» en sentido alguno: por tanto, ni aquello ni esto podrían constar de ambos elementos, de lo Mucho y de lo Poco.

779 En este capítulo cabe distinguir dos partes perfectamente diferenciadas. I) La primera de ellas (1088b14-1090a2) *continúa con la temática del capítulo anterior.* En ella, 1) Aristóteles comienza demostrando *la imposibilidad de que las entidades eternas consten de elementos constitutivos* (1088b14-35) para, a continuación, 2) *exponer y criticar el origen de la concepción dualista de los principios* de Platón (1088b35-1090a2). II) En el párrafo final del capítulo, Aristóteles comienza *el tratamiento específico de la teoría que admite la existencia separada de los Números Matemáticos* (1090a2-final).

780 Referencia, tal vez, al *Acerca del cielo*, I, 12 (a este tratado remite Alejandro, *op. cit.*, 804, 24-26) o, quizás, a *supra*, IX, 8, 1050b7 y sigs. (Ross, 1948, II, 474).

781 El argumento desarrollado en este párrafo procede del siguiente modo: *a*) todo lo que es compuesto

consta de *elementos materiales*; *b*) todo lo que consta de elementos materiales *puede no existir*; *c*) lo que puede no existir *no es eterno*; luego nada compuesto es eterno; luego lo que es eterno carece de elementos constitutivos.

782 Diels-Kranz, 28 B 7 (I, 234, 31). En este largo párrafo explica Aristóteles el origen último del error platónico concerniente al *dualismo de los principios*, situándolo en *el primitivismo con que Platón se enfrentó al primitivismo de Parménides.* (Aristóteles tiene en mente, sin duda, el *Sofista* de Platón.) La concepción *univocista* del ser en Parménides llevaba a la exclusión del no-ser y, con ello, a la exclusión de toda pluralidad y generación reales. A este reto respondió Platón afirmando la realidad del no-ser. Pero, a juicio de Aristóteles, la solución de la aporía *no consiste en afirmar*, *sin más*, *la existencia del no-ser*, *sino en reconocer previamente la pluralidad de sentidos de 'ser' y de 'no ser'.* Aristóteles distingue aquí tres ámbitos de sentidos de 'ser' y 'no ser': *a*) el ámbito de *las categorías*, *b*) 'ser' como *ser verdadero* y 'no ser' como *ser falso*, y *c*) 'ser/no ser' *bien potencialmente*, *bien actualmente*. Esta última distinción es la pertinente, señala Aristóteles, en el caso presente. (Sobre la pluralidad de sentidos de 'ser' *(eînai)* y de 'lo que es' *(ón)*, *cf. supra*, V, 7 y VI, 2.)

783 «Una única naturaleza», dice Aristóteles, no puede explicar la pluralidad de realidades expresadas por las categorías. No es suficiente introducir el «no ser» si éste se concibe unívocamente (como «una *única* naturaleza»), sino que es necesario concebirlo como una *pluralidad* de significaciones en correspondencia con la pluralidad categorial.

784 Los geómetras pueden tomar como punto de partida para sus demostraciones «una línea de un pie de largo», aunque la que tracen no tenga exactamente tales medidas: la línea «pensada», no la trazada, es la que consideran en sus demostraciones (Alejandro, *op. cit.*, 806, 31-37). La proposición «esta línea [*sc.* la trazada] es recta» no constituye una premisa para el geómetra (*cf. Analíticos segundos*, I, 10, 76b35-77a4).

785 La causa de la pluralidad, de la multiplicación, de las realidades físicas es siempre y en cada caso la materia. Ciertamente, la materia es diversa para cada género o categoría, pero la relación materia/forma es análoga. (*Cf. supra*, XII, 4, 1070b17-26).

786 «Un esto»: *tóde ti.* Sobre esta expresión, usual en Aristóteles, *cf. supra*, III, 5, 1001b32, nota 129.

787 *Cf. supra*, nota 779, introductoria a este capítulo.

788 Espeusipo.

789 *Cf. supra*, XIII, 3. Según Aristóteles, los teoremas matemáticos se cumplen en las cosas sensibles, *sin necesidad de que existan separados los números y las figuras*, porque los objetos sobre los que versan son las cosas sensibles mismas *en tanto que* poseen determinaciones cuantitativas respecto de las cuales se ejerce la *abstracción* matemática.

790 Pueden distinguirse dos partes en este capítulo. I) La primera y más extensa continúa con el tema introducido al final del capítulo anterior (1090a2; *cf. supra*, nota 779, introductoria al cap. 2): *los fundamentos de las doctrinas que afirman la existencia de los Números Matemáticos* (1090a16-1091a12). II) En la segunda parte, que corresponde al último párrafo del capítulo (1091a12-final), Aristóteles introduce un nuevo tópico para la crítica, el relativo a *la génesis de los Números*, cuyo desarrollo se continuará al comienzo del capítulo siguiente.

791 Este primer párrafo se refiere a Platón, criticándose su método de la *éctesis* («por el procedimiento de *poner* cada una de ellas *fuera*»: *katà tȇn ékthesin hekástou*, 1090a17). Sobre la *éctesis* platónica de las Ideas, *cf. supra*, I, 9, 992b10, nota 68).

792 Referencia a XIII, 3 (*cf.* también *supra*, cap. 2, nota 789).

793 En este pasaje, que numeramos como ⟨2⟩ en la traducción, Aristóteles se refiere alternativamente a los Pitagóricos y a Espeusipo enfrentando sus razones respectivas: según Espeusipo, los Números *existen fuera* de las cosas sensibles, y así ha de ser, ya que los teoremas matemáticos *no se cumplen en ellas*; según los Pitagóricos, al contrario, los Números *están en* las realidades sensibles, como constituyentes de éstas, único modo de explicar por qué *se cumplen en ellas.* («El argumento contrario» que «dirá lo contrario» es, obviamente, el de los Pitagóricos.)

«El problema planteado hace un momento» (1090b2): referencia a 1090a29-30.

794 «Una sucesión de episodios»: *epeisodiṓdēs. Cf. supra*, XII, 10, 1075b37-1076a3, en que aparecen la misma expresión y la misma crítica a Espeusipo, al cual se refieren estas líneas que encabezamos con ⟨*a*⟩ en la

traducción.

795 En este caso se refiere a Jenócrates.

796 Platón.

797 Frag. 189 Bergk.

798 *Cf. supra*, nota 790, introductoria al capítulo.

799 El contenido de este capítulo puede distribuirse en dos partes. I) La primera de ellas, que corresponde al párrafo primero (1091a23-29), continúa con el punto introducido al final del capítulo anterior (*cf. supra*, nota 790, introductoria al cap. 3): *la imposibilidad de que los seres eternos*, *los Números en el caso de las doctrinas criticadas*, *sean generados*. II) En la segunda parte, que comprende el resto del capítulo, Aristóteles plantea la cuestión siguiente: ¿el Bien se da al principio y, por tanto, *se identifica con uno de los Principios o*, *por el contrario*, *aparece al final de un proceso de perfeccionamiento de las cosas*? (1091a29-final).

800 Los platónicos.

801 Aristóteles critica en estas líneas a aquellos (en particular, Jenócrates) que explican la generación de los Números *como un ejercicio lógico* (meramente «didáctico»: Alejandro, *op. cit.*, 819, 38), *no como un proceso real que acaeciera en el tiempo*, puesto que el proceso lo conceptualizan como *igualación* de los elementos; éstos tenían que ser desiguales, a juicio de Aristóteles, *antes* de igualarse, lo cual implica *sucesión temporal*, real, y no mera construcción lógica atemporal (*cf.* también Bonitz, 1848-1849, 584).

802 *Cf. supra*, nota 799, introductoria a este capítulo.

803 Los Pitagóricos y Espeusipo. La dificultad que pretenden evitar rechazando la identidad del Uno con el Bien es ésta: *supuesta la concepción del Uno como elemento*, se llegaría al absurdo de que los elementos serían más perfectos que las realidades complejas y *completas* (y, por tanto, más perfectas) que derivan de ellos. Pero, como señala Aristóteles (e insistirá en ello), esta dificultad proviene no tanto de considerar al Uno como *principio* cuanto de considerarlo como *elemento* (dificultad de la cual él mismo se considera libre al poner el Bien en la entidad primera, actualidad pura y causa última del movimiento. *Cf. supra*, XII, 7 y 10).

804 Espeusipo. *Cf. supra*, 1091a34-36 y nota anterior.

805 Nuevamente se refiere a Espeusipo.

806 El contenido de este capítulo puede distribuirse en tres secciones o partes. I) En la primera de ellas (1092a9-21), Aristóteles concluye críticamente el punto suscitado en el capítulo anterior (*cf. supra*, nota 799) sobre *la relación del Bien con los Principios.* A continuación II), se introduce y se analiza brevemente un nuevo punto para la crítica, el relativo a *la derivación de los Números a partir de sus principios* (1092a21-b8). Finalmente III), se plantea la cuestión de *la causalidad de los Números* (1092b8-final).

807 La crítica se refiere a Espeusipo. *Cf. supra*, 4, 1091a33-36, y nota 803; también XII, 7, 1072b30-1073a3.

808 Sobre las naturalezas respectivas de la mezcla *(míxis)* y de la combinación *(sýnthesis)*, *cf. Acerca de la generación y la corrupción*, I, 10, 328a2-31.

809 Espeusipo.

810 Platón.

811 En la cosmología de Empédocles.

812 Con este párrafo da comienzo el último de los puntos en torno a los cuales se articula la crítica aristotélica contra las doctrinas que sostienen la subsistencia de los Números: la (inexplicable e imposible) causalidad de los Números. A partir de aquí (y hasta el párrafo final del capítulo próximo y último, 1093b21), la crítica se dirige específicamente contra los Pitagóricos y pitagorizantes (*cf.* Ross, 1948, II, 493). (Éurito, al que alude Aristóteles inmediatamente, fue un pitagórico discípulo de Filolao.) *Cf.* las indicaciones de Alejandro, *op. cit.*, 826, 35 y sigs.

813 Si se opta por explicar la causalidad de los Números en razón de la armonía, hay que cargar con las consecuencias derivadas de que ésta es «una proporción *de* números» (1092b14): los números constituyen los elementos materiales de la armonía, mientras que su determinación formal corresponde a la proporción.

814 El capítulo contiene argumentaciones encaminadas a mostrar que *los números no pueden ser causas* de las cosas, ni de sus propiedades, ni de acontecimiento real alguno. *Cf. supra*, nota 812.

815 «Consisten en una suma de números, *no en números.*» Aristóteles quiere decir: *no en números homogéneos*, resultantes de una multiplicación, de la repetición *n veces* de una porción determinada de *la misma sustancia.* (No tres veces dos medidas de miel, por ejemplo, sino tres partes de agua *más* dos partes de miel.)

816 «Necesariamente muchas cosas resultarán ser lo mismo, y el mismo número corresponderá a esta cosa y a la otra.» El orden de estas dos puntualizaciones aparece invertido en la argumentación que viene a continuación. 1) *«El mismo número corresponderá a esta cosa y a la otra»*: si a cada cosa corresponde un número no tiene nada de extraño que más de una coincidan en él, o que entre sus números se cumplan ciertas relaciones (doble, cuadrado, etc.); *pero estas coincidencias no son argumento alguno en favor de la causalidad de los números* (1093a3-9). 2) *«Muchas cosas serán lo mismo»*: si el número es *la causa* del ser de las cosas, al mismo número corresponderá el mismo ser en las cosas, *i. e.*, las cosas cuyo número sea el mismo se identificarán entre sí (1093a9-14).

817 Entiéndase, los lugares *de la boca*: dientes, labios y garganta, que dan lugar, respectivamente, a sonidos dentales, labiales y guturales. La adición de la *s* da lugar, a su vez, a las tres consonantes dobles *(xi*, *psi*, *zeta)* a que se refiere el texto unas líneas más arriba.

818 De la tesis platónica de que los Números Ideales son cualitativamente distintos entre sí, puesto que *sus unidades son heterogéneas*, *no combinables* (*cf. supra*, XIII 6-8, en particular notas 723 y 732, y pasaje correspondiente), Aristóteles deduce que *no pueden ser causas de las armonías musicales.* La premisa implícita es, obviamente, que *los números que componen las armonías musicales no están formados por unidades heterogéneas* (*cf.* Alejandro, *op. cit.*, 836, 29-32).

FÍSICA

Traducción y notas de
GUILLERMO R. DE ECHANDÍA

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa, en general, en el texto griego establecido por D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford, 1936. Las claves usadas en la edición del texto son:

〈 〉	supplevi.
[ ]	seclusi.

LIBRO PRIMERO

1

Objeto y método de la Física

Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios,[1] [184a] causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos —ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros[2] principios, e incluso sus elementos—, es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos [15] que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios.[3]

La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza;[4] porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, [20] pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza.

Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; sólo después, cuando las analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios. Por ello tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto[5] a sus constituyentes particulares; porque [25] un todo es más cognoscible para la sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un todo, ya que la cosa en su conjunto comprende una multiplicidad de partes.

[184b] Esto mismo ocurre en cierto modo con los nombres respecto de su definición, pues un nombre significa un todo sin distinción de partes, como por ejemplo «círculo», mientras que su definición lo analiza en sus partes constitutivas. También los niños comienzan llamando «padre» a todos los hombres, y «madre» a todas las mujeres; sólo después distinguen quién es cada cual.

2

Número de los principios. El ser no es uno como suponen Parménides y Meliso

[15] Tiene que haber necesariamente o un principio o muchos. Si sólo hay uno, tendrá que ser inmóvil, como dicen Parménides y Meliso, o estar en movimiento, como afirman los físicos,[6] algunos de los cuales dicen que el primer principio es Aire,[7] otros que Agua.[8] Pero si hay muchos, tendrán que ser o finitos o infinitos. Si son finitos y más de uno, entonces serán dos[9] o tres o cuatro[10] o cualquier otro número. Y si son [20] infinitos, entonces o pertenecerán a un único género, diferenciándose sólo en la figura, como afirma Demócrito,[11] o serán diferentes o incluso contrarios[12] en especie.

Los que buscan cuántos entes hay realmente proceden de la misma manera,[13] pues

pretenden saber si lo que constituye primariamente a los entes es uno o múltiple, y en el caso de que sean múltiples, si son finitos o infinitos. Por lo tanto, éstos también investigan si los principios [25] o los elementos son uno o muchos.

Ahora bien, examinar si el Ser es uno e inmóvil no es tarea propia de la Física,[14] pues así como el geómetra no tiene argumentos contra [185a] quien niegue los principios de la geometría —tendría que remitirse a otra ciencia o una ciencia común a todas—, lo mismo le sucede también a quien estudia los principios. Porque si sólo hay un ente, y es uno de la manera mencionada, entonces ya no hay un principio,[15] puesto que todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes. Examinar si el Ser es uno en ese sentido es, pues, como discutir cualquiera [5] de las otras tesis que se presentan sólo por discutir, tales como la de Heráclito[16] o la de que el Ser es un único hombre, o es como refutar una argumentación erística, tal como la de Meliso o la de Parménides[17] [10] (pues ambos parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen; la de Meliso es más bien tosca y no presenta problemas, pero si se deja pasar un absurdo se llega a otros, y en eso no hay ninguna dificultad).

Por nuestra parte damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento; esto es claro por inducción.[18] No estamos obligados a refutar toda doctrina adversa, sino [15] sólo cuantas concluyen falsamente de los principios de una demostración; en caso contrario, no. Así, por ejemplo, es propio del geómetra refutar la cuadratura del círculo por medio de los segmentos,[19] pero refutarla por el método de Antifonte[20] no es tarea propia de un geómetra. Pero como ellos plantean importantes problemas de orden físico, aunque su estudio no verse sobre la naturaleza, quizá sea conveniente [20] decir algo al respecto, ya que este examen tiene interés para la filosofía.

El punto de partida más apropiado será ver qué es lo que quieren decir cuando afirman que todas las cosas *son* una unidad, puesto que «ser» se dice en mucho sentidos. ¿Acaso que todas son sustancias o cantidades o cualidades? ¿Acaso que son una única sustancia, como por ejemplo «un» hombre, o «un» caballo o «un» alma, o que son una [25] única cualidad, como por ejemplo «blanco» o «caliente» o alguna otra similar?[21] Todas estas alternativas son muy diferentes y no es posible afirmarlas a la vez. Porque si el Todo fuese un todo de sustancia y también de cantidad y de cualidad,[22] estén o no separadas entre sí, habría muchos entes. Y si todas las cosas fuesen cualidades o cantidades, haya sustancia o no la haya, entonces sería absurdo, si hay que llamar absurdo [30] a lo imposible. Porque ninguna de éstas puede existir separadamente, excepto la sustancia, ya que todas ellas se dicen de la sustancia como su sujeto.

Meliso afirma que el ser es infinito. El ser sería entonces una cantidad, porque lo infinito es infinito en cantidad,[23] pues ninguna sustancia puede ser infinita, ni tampoco una cualidad ni una afección, [185b] salvo que lo sean accidentalmente,[24] esto es, si cada una fuese al mismo tiempo una cantidad. Porque para definir el infinito tenemos que hacer uso de la cantidad, no de la sustancia ni de la cualidad. Luego, si el ser es sustancia

y cantidad, es dos y no uno. Pero si sólo es sustancia, [5] entonces no será infinito ni tendrá magnitud alguna, porque tener una magnitud sería tener una cantidad.

Además, puesto que el «uno» mismo, como el ser, se dice en muchos sentidos,[25] hay que examinar en qué sentido dicen que el Todo es uno. Porque se dice de algo que es uno si es continuo o si es indivisible o si la definición de su esencia es una y la misma, como la bebida espirituosa y el vino.

[10] Si el Todo es uno por ser continuo, entonces el Uno es múltiple, pues lo continuo es infinitamente divisible.[26]

(Hay, por cierto, una dificultad sobre la parte y el todo,[27] aunque quizá no sea relevante para esta discusión, sino sobre la parte y el todo tomados en sí mismos, a saber: si la parte y el todo son una misma cosa o son varias, y de qué manera son una o varias, y si son varias, de qué manera son varias. La misma dificultad se plantea en el caso [15] de que las partes no sean continuas. Y también, si cada parte es una con el todo por ser indivisible, cabe preguntarse si cada parte será una con cada otra.)

Pero si el Todo es uno en cuanto que es indivisible, ninguna cosa tendrá cantidad ni cualidad, ni el ser será infinito, como quiere Meliso, ni tampoco finito, como afirma Parménides; porque aunque el límite es indivisible, lo limitado no lo es.

[20] Y si todos los entes son uno por tener la misma definición, como un vestido o una túnica, entonces se vuelve a la doctrina de Heráclito,[28] pues en tal caso ser bueno será lo mismo que ser malo, ser bueno lo mismo que ser no-bueno, y por tanto serán lo mismo bueno y no-bueno, hombre y caballo, y ya no se podrá afirmar que todas las cosas [25] son una unidad, sino que no son nada; lo que es de una cierta cualidad será lo mismo que lo que es de una cierta cantidad.

Los antiguos más próximos a nosotros se sentían perturbados ante la posibilidad de que una misma cosa resultase a la vez una y múltiple. Por eso algunos, como Licofrón,[29] suprimieron el «es»; otros modificaron la forma de las expresiones, diciendo, por ejemplo, «hombre blanqueado» en lugar de «el hombre es blanco», «camina» en lugar [30] de «está caminando», a fin de evitar que lo uno se hiciera múltiple si se le añadía el «es», como si «uno» y «ser» sólo tuviesen un único significado. Pero los entes son muchos, o por definición (por ejemplo, «ser músico» es distinto de «ser blanco», aunque ambos sean un mismo hombre; de esta manera lo uno puede ser múltiple), o por división (como el todo y sus partes). Ante esto se quedaban perplejos, pues tenían que admitir que lo uno era múltiple, como si no fuera posible [186a] que una misma cosa sea una y múltiple sin oposición, pues lo que es uno puede ser uno en potencia o uno en acto.

3

Refutación de la tesis «el Ser es uno»

Si procedemos de esta manera, parece imposible que todos los entes sean uno, y los

argumentos utilizados para probarlo no son difíciles de [5] refutar. Porque tanto Parménides como Meliso hacen razonamientos erísticos (ya que parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen; el de Meliso es más bien tosco y no presenta problemas, pero si se deja pasar un absurdo se llega a otros sin dificultad).

Es manifiesto que Meliso comete una falacia, pues piensa que si [10] «todo lo que ha llegado a ser tuvo un comienzo», entonces «lo que no ha llegado a ser no lo tiene».[30] Y también es absurdo suponer que todo tiene un comienzo, no del tiempo, sino de la cosa, y que tiene que haber un comienzo no sólo de una generación absoluta, sino también [15] de la generación de una cualidad, como si no pudiese haber cambios instantáneos.[31]

Además, ¿por qué el Todo, si es uno, tiene que ser inmóvil? Si una parte del Todo que es una, como esta parte de agua, puede moverse en sí misma,[32] ¿por qué no ha de poder hacerlo el Todo? ¿Y por qué no puede haber alteración? Por otra parte, el Ser no puede ser uno en cuanto [20] a la forma, sino sólo en cuanto a la materia —de esta unidad hablan algunos físicos, pero no de la otra—; pues un hombre y un caballo son distintos en cuanto a la forma, y también lo son los contrarios entre sí.

A Parménides se le pueden hacer las mismas objeciones,[33] aunque hay también otras que se le pueden aplicar con más propiedad. Se le refuta mostrando que sus premisas son falsas y sus conclusiones no se [25] siguen. Sus premisas son falsas porque supone que «ser» sólo se dice en sentido absoluto, siendo que tiene muchos sentidos. Y sus conclusiones no se siguen, porque si sólo hubiese cosas blancas, y si «blanco» sólo tuviese un significado, lo que es blanco sería sin embargo múltiple y no uno. Lo que es blanco no sería uno ni por continuidad ni por definición. Porque el ser de lo blanco es distinto del ser de aquello que lo [30] recibe, aunque lo blanco no exista separadamente, fuera de lo que es blanco; pues lo blanco y aquello a lo que pertenece no se distinguen por estar separados sino por su ser.[34] Esto es lo que Parménides no vio.

En efecto, forzosamente Parménides está suponiendo no sólo que «es» tiene un único significado, sea cual sea aquello a que se atribuya, sino también que significa «lo que propiamente *es*», y 〈«es uno»〉 «lo que propiamente es *uno*».[35] 〈Pero entonces «ser» ya no será un atributo〉, porque un atributo es aquello que se predica de un sujeto; por lo tanto, si «ser» fuese un atributo, aquello a lo que se atribuya no será, ya que sería algo distinto de lo que es; luego algo que no es. Por lo tanto, [186b] «lo que propiamente es» no podrá predicarse de algo, pues no sería ente aquello de que se predique, a menos que se admita que «es» tiene más de un significado, de tal manera que cada cosa sea un cierto ser. Pero se ha supuesto que «es» sólo tiene un significado.

Pero, por otra parte, si «lo que propiamente es» no es atributo de [5] algo, sino que se le atribuye alguna otra cosa, ¿por qué «lo que propiamente es» ha de significar el «es» más bien que el «no es»? Porque en el supuesto de que «lo que propiamente es» no sólo «es» sino que también es «blanco», lo que es blanco no sería «lo que propiamente es» (ya que el ser no puede pertenecerle, porque lo que no es «aquello que propiamente es», no es); luego lo blanco no es, y no se trata de que no sea en un sentido particular, sino

que no es en absoluto. Luego «lo que propiamente es» no es, porque si se dice con verdad que es blanco, esto significa decir que no es. Por consiguiente, también «blanco» tendrá que significar «lo que propiamente es»; pero entonces «es» tendría más de un significado.

Además, si el ser es «lo que propiamente es», entonces no tendrá magnitud,[36] porque en tal caso el ser de cada una de sus partes sería distinto.

Por otra parte, que «lo que propiamente es» es divisible en otros que «propiamente son», es también evidente desde el punto de vista de la definición. Por ejemplo, si «hombre» fuese «lo que propiamente es», también «animal» y «bípedo» tendrían que ser «lo que propiamente es». Porque, si no lo fueran, serían entonces atributos del hombre o de algún otro sujeto.[37] Pero ambas alternativas son imposibles.

Se entiende por *atributo*: o bien lo que puede pertenecer o no pertenecer 〈a un sujeto〉, o bien aquello en cuya definición está presente 〈el sujeto〉 del cual es un atributo o bien aquello a lo que pertenece la definición del sujeto del cual es un atributo. Por ejemplo, «estar sentado» es un atributo separable, pero «chato» no puede definirse sin la definición de «nariz», de la cual decimos que pertenece como un atributo. Además, la definición del todo no está presente en la definición de cada una de las partes o elementos de lo que se define; por ejemplo, la definición de «hombre» no está incluida en la de «bípedo», ni la de «hombre blanco» en la de «blanco». Si esto es así, y si «bípedo» es el atributo de «hombre», entonces o bien «bípedo» tendrá que ser separable de «hombre», de tal manera que podría haber hombres que no fuesen bípedos, o bien la definición de «hombre» tendrá que estar presente en la definición de «bípedo»; pero esto es imposible, porque «bípedo» está contenido en la definición de «hombre».

Y si «bípedo» y «animal» fuesen atributos de otra cosa y si ni uno ni otro fuesen «lo que propiamente es», entonces «hombre» sería también un atributo de otra cosa. Pero «lo que propiamente es» no puede ser atributo de nada, y aquello de lo cual se predican ambos y cada uno en particular («bípedo» y «animal») tiene que ser también aquello de lo cual se predica el compuesto («animal bípedo»). ¿Tendremos que decir, entonces, que el Todo está compuesto de indivisibles?

[187a] Algunos nos han transmitido ambos argumentos: *a*) el que afirma que todas las cosas son una, porque «ser» sólo significa una cosa, con lo cual supone que el no ser es,[38] y *b*) el argumento de la dicotomía,[39] que supone magnitudes indivisibles. Pero evidentemente no es verdad que, si «ser» sólo significa una cosa y no es posible al mismo tiempo la contradicción, entonces el no-ser no es. Porque nada impide que haya, no el no-ser absoluto, sino un cierto no-ser. Por otra parte, es absurdo decir que Todo es uno porque no puede haber nada fuera del Ser mismo.[40] Pues ¿qué se ha de entender por el Ser mismo sino «lo que propiamente es»? Pero si esto es así, nada impide que las cosas sean múltiples.

Es evidente, entonces, que el ser no puede ser uno en ese sentido.

En cuanto a los físicos,[41] éstos hablan de dos maneras. Algunos establecen que el Uno es el cuerpo subyacente —bien uno[42] de los tres elementos o bien otro más denso que el fuego pero más ligero que el [15] aire—,[43] del que se generan todas las demás cosas, que se hacen múltiples por rarefacción y condensación.[44] Ahora lo raro y lo denso son contrarios y, tomados en general, son el exceso y el defecto, como lo son lo Grande y lo Pequeño de los que habla Platón,[45] salvo que él hace de éstos la materia y del Uno la forma, mientras que ellos hacen del Uno la materia subyacente y de los contrarios las diferencias o formas.

[20] Otros afirman que los contrarios están contenidos en el Uno y emergen de él por separación, como Anaximandro y también cuantos dicen que los entes son uno y múltiples, como Empédocles y Anaxágoras, pues para éstos las cosas emergen de la Mezcla por separación. Aunque los dos últimos difieren entre sí: para el primero hay cambios [25] cíclicos,[46] para el segundo cambios únicos;[47] para el segundo hay infinitas partículas semejantes[48] y sus contrarias, mientras que el primero sólo admite los llamados «elementos».[49]

Anaxágoras, al parecer, consideró que eran infinitos, porque aceptaba como verdadera la doctrina común entre los físicos de que nada llega a ser de lo que no es. Por eso ellos dicen: «todas las cosas estaban juntas», considerando algunos el llegar a ser como una alteración y [30] otros como una combinación o una separación.[50] Además, la generación recíproca de los contrarios les llevó a suponer que tenían que haber existido ya uno en otro. Porque si todo lo que llega a ser tiene que venir o de lo que es o de lo que no es, y es imposible el llegar a ser de lo que no es (sobre estas doctrinas todos los físicos están de acuerdo), [35] pensaron entonces que lo primero se seguía necesariamente, a saber, que las cosas llegan a ser de cosas ya existentes, aunque por la pequeñez de sus masas no nos sean perceptibles. Por eso decían que [187b] toda cosa está mezclada en toda cosa, porque veían que todo proviene de todo; las cosas parecen diferentes y se les da distintos nombres según sea aquello que predomine numéricamente entre los infinitos constituyentes de la mezcla. Para ellos, nada es enteramente blanco o [5] negro o dulce o carne o hueso, sino que la naturaleza de una cosa sería lo que parece poseer preponderantemente.

Ahora bien, si el infinito en cuanto infinito es incognoscible, entonces el infinito según el número y según la magnitud es una cantidad incognoscible; y el infinito según la forma es una cualidad incognoscible. Y si los principios fueron infinitos según el número y según la forma, sería imposible conocer lo que está compuesto de ellos; [10] porque creemos conocer un compuesto sólo cuando sabemos cuáles y cuántos son sus componentes.[51]

Además, si las partes de una cosa pudiesen ser de cualquier tamaño en grandeza o pequeñez (y entiendo por «partes» los componentes en que puede ser dividido el todo),

entonces necesariamente la cosa total podrá [15] ser de cualquier tamaño. Pero si es imposible que un animal o una planta sean de cualquier tamaño en grandeza o en pequeñez, es evidente que tampoco cualquiera de sus partes podrá serlo, pues si no fuera así, el todo también lo sería. La carne, los huesos y otras cosas similares son partes del animal, como los frutos son partes de las plantas. Es evidente, entonces, [20] que la carne o el hueso o alguna otra cosa no pueden ser de cualquier tamaño, ni con respecto a lo más grande ni a lo más pequeño.[52]

Además, en el supuesto de que todas estas cosas estén ya presentes una en otras y no haya generación, sino separación tras una mutua presencia, y que reciban sus nombres según la parte que exceda a las otras partes, y que cualquier cosa pudiera llegar a ser de cualquier otra [25] (por ejemplo, el agua por separación de la carne o la carne del agua), entonces, puesto que todo cuerpo finito se agota por la sustracción reiterada de una magnitud finita,[53] es evidente que toda cosa no puede estar presente en toda cosa. Porque si la carne fuese extraída del agua y de nuevo emergiese más carne por separación en el agua residual, [30] aunque la parte fuese cada vez más pequeña no llegará jamás a ser tan pequeña que no tenga ninguna magnitud. Por consiguiente, si el proceso de separación llegase a detenerse, toda cosa no estará en toda cosa (pues no habría ya carne en el agua residual). Pero si no se detuviese y la extracción de carne pudiese continuar indefinidamente, habría entonces un número infinito de partes iguales finitas en una magnitud finita; pero esto es imposible.[54]

[35] Además, si todo cuerpo al que se le quite algo tiene que hacerse necesariamente más pequeño, y si la carne no puede aumentar o disminuir en cantidad más allá de cierto límite, es evidente que a ningún cuerpo se le puede separar la cantidad mínima de carne, porque entonces [188a] sería más pequeño que el mínimo de carne.[55]

Finalmente, en cada una de estas infinitas partículas corpóreas estaría ya presente una cantidad infinita de carne, sangre y cerebro, no [5] separada entre sí, aunque no por eso menos real. Pero esto es absurdo.

Que jamás tendrá lugar una completa separación, es verdad, aunque Anaxágoras lo dice sin saber por qué: porque las afecciones son inseparables. Por lo tanto, si los colores y los estados están mezclados, en el caso de que fuera separados tendríamos, por ejemplo, un «blanco» y un «sano» que no serían más que blanco y sano, sin ser atributo de ningún sujeto. Así pues, es absurda e imposible esta Inteligencia de Anaxágoras, pues pretende separar lo que no es posible separar,[56] tanto [10] respecto de la cantidad como de la cualidad: respecto de cantidad, porque no hay una magnitud mínima; respecto de la cualidad, porque las afecciones son inseparables.

Tampoco tiene razón Anaxágoras al concebir la generación de los cuerpos desde partículas homeómeras. Porque en cierto sentido el barro se puede dividir en trozos de barro, pero en otro sentido no. Ni el agua y aire son y se engendran mutuamente de la misma manera [15] en que los ladrillos vienen de la casa o la casa de los ladrillos. Sería mejor concebir un número más reducido y finito de principios como hace Empédocles.

5

Los contrarios como principios[57]

Todos ponen los contrarios como principios, tanto aquellos que afirman que el Todo es uno e inmóvil (pues Parménides pone como [20] principios el calor y el frío,[58] y los llama fuego y tierra), como los que hablan de lo raro y lo denso. También Demócrito habla de lo lleno y lo vacío,[59] entendiéndolos, respectivamente, como el ser y el no-ser, y habla asimismo de diferencias de posición, figura y orden, los cuales serían los géneros de los contrarios: así, de la posición, lo alto y lo bajo, [25] lo interior y lo posterior; de la figura, la angular y lo no angular, lo recto y lo circular.

Así pues, es manifiesto que de una u otra manera todos consideran los contrarios como principios. Y con razón, pues es necesario que los principios no provengan unos de otros, ni de otras cosas, sino que de ellos provengan todas las cosas. Ahora los primeros contrarios poseen estos atributos: no provienen de otras cosas, porque son primeros, ni [30] tampoco unos de otros, porque son contrarios. Pero tenemos que examinar la razón por la cual esto es así.

En primer lugar, hay que admitir que no hay ninguna cosa que por su propia naturaleza pueda actuar de cualquier manera sobre cualquier otra al azar o experimentar cualquier efecto de cualquier cosa al azar, que cualquier cosa no puede llegar a ser de cualquier cosa,[60] [35] salvo que se le considere por accidente.[61] Pues, ¿cómo lo blanco podría generarse del músico, salvo que «músico» sea un accidente de lo no-blanco o del negro? Lo blanco se genera de lo no-blanco, pero no de un no-blanco cualquiera, sino del negro o de algún color intermedio;[62] [188b] y el músico se genera del no-músico, pero no de cualquier no-músico, sino de un a-músico o de algo intermedio, si lo hay. Tampoco una cosa, cuando se destruye, lo hace primariamente en otra cualquiera al azar; así, lo blanco no se destruye en el músico (salvo que sea por [5] accidente), sino en lo no-blanco, y no en un no-blanco cualquiera al azar, sino en el negro o en algún otro color intermedio, como también el músico se destruye en el no-músico, no en cualquier no-músico al azar, sino en un a-músico o en algo intermedio.

Lo mismo sucede en todos los demás casos, ya que aplicamos el mismo razonamiento a las cosas que no son simples sino compuestas, pero como no tenemos un nombre para las disposiciones opuestas [10] no lo advertimos. Porque todo lo que es armónico tiene que llegar a ser de lo no-armónico, y lo no-armónico de lo armónico; y lo armónico ha de destruirse en lo no-armónico, que no es una disposición cualquiera al azar, sino la opuesta a lo armónico. Y no hay diferencia si se habla [15] de armonía o de orden y de composición, pues evidentemente el razonamiento es el mismo. También una casa, una estatua o cualquier otra cosa llegan a ser de la misma manera; pues una casa llega a ser de cosas que están en cierta separación más bien que en una conjunción, y una estatua o cualquier cosa que haya sido configurada llega a ser de lo no configurado; y lo que resulta es en un caso orden y en otro [20] composición.

Si esto es verdad, todo lo que llega a ser proviene de su contrario o de algo intermedio y todo lo que se destruye se destruye en su contrario o en algo intermedio. Los intermedios provienen también de los contrarios, como por ejemplo los colores, que provienen del blanco y del negro. Por consiguiente, todas las cosas que llegan a ser por naturaleza [25] o son contrarias o provienen de contrarios.

Hasta aquí la mayor parte de nuestros predecesores de una u otra forma nos han acompañado, como dijimos antes; pues todos, como constreñidos por la verdad misma, han dicho que los elementos, y lo que ellos llaman «principios», son contrarios, aunque no han dado ninguna razón. Pero se diferencian entre sí al tomar unos, como anteriores [30] unos contrarios, y otros, como posteriores; unos lo que es más cognoscible según el pensamiento, otros lo que es más cognoscible según la sensación: pues algunos ponen lo caliente y lo frío como causas de la generación, otros lo húmedo y lo seco, otros lo impar y lo par, otros incluso [35] el Amor y el Odio, diferenciándose entre sí de la manera que hemos indicado. Por consiguiente, sus principios son en un sentido los mismos y en otro son diferentes; diferentes según el parecer de la mayoría de ellos, los mismos en tanto que son análogos; pues los toman de la misma [189a] tabla de los contrarios,[63] siendo unos de mayor extensión y otros de menor. Así hablan de los principales de igual y de diferente manera, unos peor y otros mejor,[64] y, como dijimos antes, algunos los entienden [5] como más cognoscibles según la razón y otros como más cognoscibles según la sensación; pues lo universal es más conocido por la razón y lo particular por la sensación, ya que la razón es de lo universal y la sensación de lo particular; por ejemplo, lo Grande y lo Pequeño[65] son principios contrarios según la razón, lo Raro y lo Denso[66] lo son según la sensación.

[10] Es, pues, evidente que los principios tienen que ser contrarios.

6

Número de los primeros principios

Queda ahora por decir si los principios son dos o tres o más.

No es posible que haya un único principio, puesto que los contrarios no son una misma cosa. Tampoco pueden ser infinitos, porque en tal caso el ser sería incognoscible, y porque en cada uno de los géneros[67] sólo hay una contrariedad y la sustancia es un género único, [15] y también porque es posible partir de un número finito, y de un número finito, como hace Empédocles, es mejor que de un número infinito (pues Empédocles piensa que desde sus principios finitos puede dar razón de todo lo que Anaxágoras explica con sus principios infinitos). Además, algunos contrarios son anteriores a otros, y algunos proceden de otros, como lo dulce y lo amargo, lo blanco y lo negro, mientras que los principios tienen que permanecer siempre. Resulta claro, entonces, que los principios no pueden ser ni uno ni [20] infinitos.

Pero si son finitos, hay alguna razón para no suponer que sean sólo dos. Porque es

difícil ver cómo la densidad podría actuar por su propia naturaleza sobre la rareza, o la rareza sobre la densidad. Lo mismo se puede decir de cualquier otra pareja de contrarios, ya que ni el Amor se une al Odio y produce algo de éste, ni el Odio produce algo [25] del Amor, sino que ambos actúan sobre una tercera cosa. Algunos, en cambio, suponen más principios y de ellos hacen surgir la naturaleza de las cosas.

Además, si no suponemos bajo los contrarios una naturaleza distinta, puede plantearse todavía otra dificultad, puesto que no vemos que los contrarios sean la sustancia de ninguna cosa; pero un principio [30] no puede ser predicado de ningún sujeto, ya que si lo fuera sería el principio de un principio; porque el sujeto es un principio, y según parece es anterior a lo que se predica de él.

Además, decimos que no hay sustancia que sea contraria a una sustancia.[68] ¿Cómo, entonces, una sustancia podría estar constituida por no-sustancias? O bien, ¿cómo una no-sustancia podría ser anterior a una sustancia?[69]

Por eso, si se admiten como verdaderos el anterior[70] y el último [35] argumento,[71] es necesario, si se quiere preservar a ambos, suponer [189b] un tercer principio, como afirman los que dicen que el Todo es una única naturaleza, tal como el agua[72] o el fuego[73] o algo parecido entre ambos.[74] Y parece que es más bien algo intermedio, porque el fuego, la tierra, el aire y el agua están ya entretejidos de contrarios. De ahí [5] que no carezcan de razón los que ponen como substrato algo distinto de éstos, especialmente los que ponen el aire, porque el aire presenta menos diferencias sensibles que los otros principios; y después del aire, el agua. Todos, sin embargo, consideran esa Unidad como configurada por contrarios, tales como la densidad y la rareza, el más y el [10] menos; estos contrarios, tomados en general, son claramente el exceso y el defecto, como ya hemos dicho antes.[75] Y al parecer es antigua esta doctrina: que el Uno, el Exceso y el Defecto son los principios de las cosas, aunque todos no la entienden de la misma manera, ya que los antiguos[76] consideraban que los dos contrarios eran activos y el Uno [15] pasivo, mientras que algunos más recientes[77] sostienen más bien lo opuesto, que el Uno es activo y los dos contrarios pasivos.

Así, a la luz de estas consideraciones y otras similares parece razonable afirmar, como hemos dicho antes, que los elementos son tres, y no más de tres. Porque como principio pasivo basta con uno solo; si fueran [20] cuatro habría dos contrariedades, y tendríamos que suponer otra naturaleza intermedia fuera de cada una. Y si fueran dos y pudieran engendrar cosas entre sí, una de las contrariedades sería superflua.[78] Pero, además, es imposible que haya varias contrariedades primeras;[79] porque la sustancia es un género único del ser, de manera que los principios [25] sólo serían distintos entre sí por el antes y el después, pero no por el género (pues en un género singular nunca hay más de una contrariedad, y todas las otras contrariedades parecen reducirse a una sola).[80]

Es evidente, entonces, que no puede haber un solo elemento, ni tampoco más de dos o tres. Pero, como hemos dicho, es muy difícil decidir si son dos o tres.

7

Análisis de la generación

En cuanto a nosotros, hablemos ahora, en primer lugar, de la generación[81] [30] en general, pues es conforme a la naturaleza hablar primero de lo que es común y examinar después lo que es particular.

Cuando decimos que una cosa llega a ser de otra, o que algo llega a ser de algo distinto, podemos referirnos bien a lo que es simple o bien a lo que es compuesto. Quiero decir lo siguiente: un hombre puede llegar a ser músico,[82] y también lo que es no-músico puede llegar a ser músico, o el hombre no-músico puede llegar a ser un hombre músico. [190a] Llamo *simple* al término inicial del llegar a ser, a saber «hombre» y «no-músico», y simple también lo que ha llegado a ser, «músico»; pero cuando decimos «el hombre no-músico llega a ser un hombre músico», tanto aquel que llega a ser como lo que ha llegado a ser son *compuestos*. [5]

Ahora bien, en uno de estos casos no decimos sólo: «esto llega a ser», sino también: «esto llega a ser de esto», por ejemplo, «el músico llega a ser del no-músico». Pero no hablamos de la misma manera en todos los casos, ya que no decimos: «el músico ha llegado a ser del hombre», sino: «el hombre ha llegado a ser músico».

Por otra parte, cuando decimos que algo *simple* llega a ser, en un [10] caso permanece lo que llega a ser y en otro no permanece; en efecto, el hombre permanece y es un hombre cuando llega a ser músico, mientras que lo no-músico y lo a-músico no permanecen, ni como simples ni como compuestos.

Después de estas distinciones se puede comprender que, en todos los casos de llegar a ser, si se los considera como hemos dicho, tiene [15] que haber siempre algo subyacente en lo que llega a ser, y para esto, aunque es uno en número, no es uno en forma[83] (y por «forma» entiendo lo mismo que por «concepto»). Porque no es lo mismo el ser del hombre que el ser de lo no-músico, ya que el uno permanece, mientras que el otro no permanece: lo que no es un opuesto, permanece (pues el hombre permanece); pero lo no-músico y lo a-músico no permanece, [20] ni tampoco el compuesto de ambos, esto es el hombre a-músico.

Decimos «algo llega a ser de algo», y no «algo llega a ser algo», principalmente de las cosas que no permanecen; así decimos «el músico llega a ser del a-músico», y no «el músico llega a ser del hombre». Aunque también de las cosas que permanecen hablamos en ocasiones [25] de la misma manera, pues decimos que del bronce llega a ser una estatua, y no que el bronce llega a ser una estatua. En cuanto a los opuestos que no permanecen, se dicen de ambas maneras: decimos «esto llega a ser de esto» y también «esto llega a ser esto»; así, «del a-músico llega a ser el músico» y también «el a-músico llega a ser músico». Y hablamos de la misma manera en el caso del compuesto, pues [30] decimos: «de un hombre a-músico llega a ser un músico», y también «un hombre a-músico llega a ser un hombre músico».

«Llegar a ser» *(gígnesthai)* se dice en muchos sentidos:[84] en algunos casos no se habla simplemente de llegar a ser, sino de llegar a ser algo particular, pero sólo de las sustancias se dice que llegan a ser en sentido absoluto. Cuando no se trata de sustancias, es evidente que tiene que haber un sujeto de lo que llega a ser, pues en el llegar a ser de una cantidad o una cualidad o una relación o un donde hay siempre un [35] sujeto[85] de ese llegar a ser, ya que sólo la sustancia no se predica de ningún otro sujeto, mientras que todo lo demás se predica de la sustancia. Pero que también las sustancias, y todos los demás entes simples, llegan [190b] a ser de un sustrato, resulta evidente si se lo examina con atención. Porque siempre hay algo subyacente de lo que procede lo que llega a ser; por ejemplo, los animales y las plantas proceden de la semilla.[86] [5]

Las cosas que simplemente llegan a ser lo hacen en algunos casos por transfiguración, como la estatua del bronce; en otros por adición, como las cosas que aumentan; en otros por sustracción, como el Hermes de la piedra; en otros por composición, como la casa; en otros por alteración, como las cosas que cambian con respecto a su materia. Es evidente que todas las cosas que llegan a ser de esta manera proceden de un substrato. [10]

Resulta claro entonces de cuanto se ha dicho que todo lo que llega a ser es siempre compuesto, y que no sólo hay algo que llega a ser, sino algo que llega a ser «esto», y lo último en dos sentidos: o es el substrato o es lo opuesto. Entiendo por «opuesto», por ejemplo, el a-músico, y por «sujeto» el hombre; llamo también «opuesto» a la carencia de figura [15] o de forma o de orden, mientras que llamo «sujeto» al bronce o a la piedra o al oro.

Por lo tanto, si de las cosas que son por naturaleza hay causas y principios de los que primariamente son y han llegado a ser, y esto no por accidente, sino cada una lo que se dice que es según su sustancia, entonces es evidente que todo llega a ser desde un substrato y una forma. Porque «hombre músico» está compuesto, en cierto sentido, de «hombre» y de «músico», ya que se lo puede analizar en los conceptos de ambos. Es claro, entonces, que lo que llega a ser proviene de éstos.

El substrato es uno en número, pero dos en cuanto a la forma[87] (pues lo numerable es el hombre o el oro o, en general, la materia, [25] ya que es sobre todo la cosa individual, y no es por accidente como lo generado llega a ser de ello; en cambio, la privación y la contrariedad son sólo accidentales). Pero la forma es una, como el orden o la música o cualquier otra determinación similar.

Por eso, en un sentido hay que decir que los principios son dos, [30] y en otro que son tres. En un sentido son los contrarios, como en el caso del músico y el a-músico, o del calor y el frío, o de lo armónico y lo inarmónico; pero en otro sentido no lo son, ya que es imposible que los contrarios se afecten entre sí. Pero esta dificultad puede resolverse también porque hay otro término, el substrato, que no es [35] un contrario. Por consiguiente, en cierto sentido los principios no son más numerosos que los opuestos, sino que, por así decirlo, son dos en número; pero, en otro sentido, como en cada uno de ellos hay un ser [191a] distinto, no son ya dos, sino tres; porque «ser

hombre» es distinto del «ser a-músico», y «ser informe» es distinto de «ser bronce».

Hemos dicho, pues, cuántos son los principios del llegar a ser de las cosas naturales y en qué sentido son tantos, y queda claro que tiene [5] que haber un substrato para los contrarios y que los contrarios son dos. Pero, en otro sentido, esto no es necesario, pues es suficiente con uno de los contrarios para efectuar el cambio por su ausencia o presencia.

En cuanto a la naturaleza subyacente,[88] es cognoscible por analogía. Porque así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, o la materia y lo informe antes de adquirir [10] forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma, así es también la naturaleza subyacente con respecto a una sustancia o a una cosa individual o a un ente. Es, pues, un principio, aunque no es uno ni es ente a la manera en que lo es una cosa individual; otro principio es aquello del cual hay definición, y otro también su contrario, la privación.

[15] Hemos dicho en lo que precede en qué sentido los principios son dos y en qué sentido son más. Primero dijimos que sólo los contrarios son principios, y después que es necesario un substrato y que los principios son tres. Con esto se ha aclarado cuál es la diferencia entre los contrarios, cómo los principios se relacionan entre sí, y qué es el substrato. Sin embargo, todavía no está claro cuál de los dos es la sustancia, si la forma o el substrato.[89] Pero que los principios son tres, en [20] qué sentido son tres y en qué relación están entre sí, está claro.

Hemos examinado, entonces, cuántos son los principios y qué son.

8

Solución de las dificultades de los antiguos

Que sólo de esta manera se pueden resolver las dificultades de los antiguos, lo vamos a mostrar ahora.

Los que primero filosofaron, al indagar sobre la verdad y la naturaleza [25] de las cosas se extraviaron, como empujados hacia un camino equivocado por inexperiencia,[90] y dijeron que ninguna cosa puede generarse o destruirse, puesto que lo generado tendría que llegar a ser o del ser o del no-ser, pero ambas alternativas son imposibles; porque de [30] lo que es no puede llegar a ser, puesto que ya es, y de lo que no es nada puede llegar a ser, puesto que tendría que haber algo subyacente. Y así, extremando las consecuencias inmediatas, llegaron a afirmar que no existe la multiplicidad, sino sólo el Ser mismo. Tal fue la opinión que adoptaron por las razones expuestas.

Nosotros, por el contrario, decimos que «llegar a ser de lo que es o de lo que no es» o «lo que no es o lo que es ejerce o experimenta alguna [35] acción, o llega a ser algo particular» en nada se diferencia del médico que ejerce o experimenta alguna acción, o de algo que llega a ser por [191b] obra del médico. Porque, así como estas expresiones tienen un doble sentido, es claro que cuando se dice «de lo que es» o «lo que es ejerce o

experimenta alguna acción» también tienen doble sentido. Así, un médico construye una casa, no en cuanto médico, sino en tanto que constructor, y llega a ser canoso no en cuanto médico, sino en tanto [5] que tenía pelo negro; pero en cuanto médico cura o pierde la capacidad de curar. Y puesto que hablamos con toda propiedad cuando decimos que el médico ejerce o experimenta algo, o que por obra del médico algo llega a ser, sólo si en tanto que médico actúa o experimenta o llega a ser algo, es claro que decir «algo llega a ser de lo que no es» significa «de lo [10] que no es en tanto que no es».[91] Pero ellos al no hacer estas distinciones se extraviaron, y de este error pasaron a otro mayor: pensaron que ninguna cosa llega a ser o es de otras, y suprimieron así toda generación. También nosotros afirmamos que en sentido absoluto nada llega a ser de lo que no es, pero que de algún modo hay un llegar a ser de lo que [15] no es, a saber, por accidente; pues una cosa llega a ser de la privación, que es de suyo un no-ser, no de un constitutivo suyo. Pero esto produce estupor y parece imposible que algo llegue a ser así, de lo que no es.

Y de la misma manera afirmamos que nada llega a ser de lo que es, y que lo que es no llega a ser, salvo por accidente. Así esto también puede suceder: que el animal llegue a ser del animal, y un animal particular [20] de un animal particular, como por ejemplo un perro ⟨de un perro o un caballo⟩[92] de un caballo. Porque el perro llegaría a ser no sólo de un animal particular, sino también del animal, aunque no en tanto que animal, pues esto ya le pertenecía. Pero si algo llegase a ser un animal y no sentido accidental, no sería entonces de un animal, y si fuese un ente, no sería del ente, ni tampoco del no ente; porque ya [25] hemos dicho que «de lo que no es» significa «de lo que no es en tanto que no es». Con esto no negamos que «toda cosa es o no es».

Esta es, pues, una manera de resolver la dificultad. Pero hay otra, ya que podemos hablar de una misma cosa con respecto a su potencialidad y con respecto a su actualidad; esto se ha determinado con más precisión en otro lugar.[93]

[30] Así, según se ha dicho, se resuelven las dificultades que les forzaron a hacer las supresiones de que hemos hablado; pues fue por ellas por las que los antiguos se apartaron del camino de la generación, la destrucción y el cambio en general. Les habría bastado con mirar esta naturaleza[94] para que se disipase toda su ignorancia.

9

Materia y privación. Crítica de Platón[95]

Hay otros que la han percibido, aunque de una manera insuficiente. Porque, en primer lugar, admiten en general[96] que algo sólo puede llegar a ser de lo que no es, y que en esto Parménides tenía razón. Y, en [192a] segundo lugar, piensan que si ⟨esta naturaleza⟩ es numéricamente una, es una sólo en potencia,[97] lo cual es algo enteramente diferente.

Nosotros afirmamos que la materia es distinta de la privación, y que una de ellas, la

materia, es un no-ser por accidente, mientras que la privación es de suyo no ser, y también que la materia es de alguna manera casi una sustancia, mientras que la privación no lo es en absoluto. Ellos, en cambio, afirman que lo Grande y lo Pequeño son por igual no ser, tomados conjuntamente o cada uno por separado. Su tríada[98] es, entonces, enteramente distinta de la nuestra. Ciertamente han llegado a ver la necesidad de que haya una naturaleza subyacente, pero la conciben como una; pues aunque alguno haga de ella una díada y la llame lo Grande y lo Pequeño, la entienden como una sola y misma cosa, ya que no se han percatado de la otra naturaleza.

Una de ellas permanece, siendo junto con la forma una concausa de las cosas que llegan a ser, como si fuese una madre.[99] La otra parte de la contrariedad puede parecer a menudo como enteramente inexistente para los que sólo piensan en su carácter negativo. Porque, admitiendo con ellos que hay algo divino, bueno y deseable, afirmamos que hay por una parte algo que es su contrario y por otra algo que naturalmente tiende a ello y lo desea de acuerdo con su propia naturaleza. Pero para ellos se seguiría que el contrario desearía su propia destrucción. Sin embargo, la forma no puede desearse a sí misma, pues nada le falta, ni tampoco puede desearla el contrario, pues los contrarios son mutuamente destructivos; lo que la desea es la materia, como la hembra desea al macho[100] y lo feo a lo bello, salvo que no sea feo por sí sino por accidente, ni hembra por sí sino por accidente.

En cierto sentido la materia se destruye y se genera, en otro no. Porque, considerada como aquello «en lo que»,[101] en sí misma se destruye (pues lo que se destruye, la privación, está en ella); pero considerada como potencia, en sí misma no se destruye, sino que necesariamente es indestructible e ingenerable. Porque si llegase a ser, tendría que haber primero algo subyacente de lo cual, como su constituyente, llegase a ser; pero justamente ésa es la naturaleza de la materia, pues llamo «materia» al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser;[102] por lo tanto tendría que ser antes de llegar a ser. Y si se destruyese, llegaría finalmente a eso, de tal manera que se habría destruido antes de que fuera destruida.

En cuanto al principio según la forma, si es uno o muchos, y qué es o qué son, es tarea propia de la filosofía primera[103] determinarlo con precisión, por lo que se deja para esa ocasión. En cuanto a las formas [192b] naturales que pueden destruirse hablaremos de ellas más adelante.

Queda, pues, establecido que hay principios, qué son y cuántos son. Continuemos ahora nuestra exposición desde otro punto de partida.

---

[1] La discusión sobre los principios *(archaí)* del libro I es una búsqueda de los *prima contraria* y su fundamento. En *Metafísica*, 1013a18 se dice que *arché̄* es aquello primero *(prō̂ton)* de donde *(hóthen)* algo procede, y se distinguen tres clases de principios: de donde algo «es», de donde algo «llega a ser» y de donde algo «es conocido». El vocablo latino *principium* (de *primun* y *capio*) sólo traduce un aspecto de *arché̄*, a saber: su primariedad. Pero lo que es *arché̄* es «primero» por ser comienzo, fuente de donde algo surge, y también por

ser un poder dominante (sentido primario de *archḗ*, presente en «arconte»). Para sus distintos usos *vid. Metafísica*, V, 1. *Vid.* también: G. Morak, «De la notion de principe chez Aristote», *Archives de Philosophie* 23 (1960), 487-511, y 24 (1961), 497-619. Sobre los sentidos de «causa» *(aítion, aitía) vid. infra*, II, 3 y *Metafísica*, V, 2. Principio es una noción más general que causa. Las principales contraposiciones son la de *aítion enypárchon* (causa interna, p. ej., la materia) y *aítion toû ektós* (causa externa, p. ej., la causa eficiente), y la de *prôtai archaí* (o *tà ex archês aítia*, las cuatro causas) y *aítia katà symbebēkós* (causas accidentales). La palabra *stoicheîon* (elemento), que significaba letra o fonema, al parecer fue generalizada e introducida en la filosofía por Platón para designar *tà prôta aítia enypárchonta.*

2 Aristóteles usa *prôton*, «primero», a veces con el sentido de «próximo» (como en el libro II), otras con el de «último» (como en el libro VIII). Aquí, como indica Pacius, parece referirse a las «causas y principios próximos», a diferencia de *tá stoicheía*, que serían los principios o componentes últimos de las cosas.

3 Sobre este punto, y en general sobre el libro I como una investigación sobre los principios, *vid.* W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, pág. 52 y sigs.

4 *Locus* clásico sobre la cuestión del *próteron/hýsteron* en el conocimiento, en el que Aristóteles nos presenta un método opuesto al de Platón: la *epistḗmē* de la *phýsis* ha de ir de los fenómenos a los principios y no a la inversa. Sobre este pasaje *vid.* W. Wieland, «Aristotle's Physik and the Problem of Inquiry into Principles», en Barnes, Schofield, Sorabji, *Articles on Aristote*, Londres, 1975, I, págs. 128 y sigs.

5 *kathólou*, que normalmente se lo traduce por «universal», «general», aquí parece significar algo tomado como un todo (sentido etimológico de *kathólou*).

6 Los *physikoí* son los filósofos jonios, Empédocles, Anaxágoras y los atomistas, a diferencia de los eleáticos y los pitagóricos (*cf.* 186a20, 187a12, 203a13; *Metafísica*, 1078b19).

7 Anaxímenes y Diógenes de Apolonia (*cf. Metafísica*, 984a5-7).

8 Tales e Hipón de Samos (*cf. Metafísica*, 983b20-984a3; *Acerca del alma*, 405b2).

9 Se refiere a los pitagóricos, que hablaban de principios tales como el Calor y el Frío, el Fuego y la Tierra, lo Par y lo Impar (*cf. Metafísica*, 984b1-8; *infra*, 188a19-26).

10 Referencia a Empédocles (*cf. Metafísica*, 984a8-9).

11 Para Demócrito la materia de los átomos es una en especie, aunque éstos sean infinitos en número y forma (*cf. infra*, 187a19-23; *Acerca del cielo*, 303a3-8; *Acerca de la generación y la corrupción*, 314a21-4; *Metafísica*, 104b11-15).

12 *Cf.* la conceptuación de *enantíon* en *Metafísica*, V, 10. Si se refiere aquí a Demócrito, estos «contrarios» serían lo lleno y lo vacío, el ser y el no-ser, o bien los contrarios en posición, figura y orden. Pero quizá se refiere a Alcmeón, quien supuso que los principios eran un número indefinido de contrarios (*Metafísica*, 986a27-b2), o bien a Anaxágoras, para quien los principios no sólo eran diferentes en especie sino también entre sí.

13 Aquí parece tener presente Aristóteles el célebre pasaje de *Sofista*, 242c-243a, donde Platón trazó el primer bosquejo histórico del problema de los *ónta*: ¿son uno o muchos, o bien y uno y muchos?

14 Sería competencia de la «filosofía primera» (*cf. Metafísica*, 1026a27-32, 1064b9-14).

15 Si el ser es uno y sólo uno, entonces no puede ser principio, porque si lo fuera habría una duplicidad.

16 *Cf. Metafísica*, 1005b23.

17 Las tesis eleáticas serán discutidas en el cap. 3.

18 *epagōgḗ*, término no empleado antes de Aristóteles en el sentido técnico que tiene en el *corpus*, aunque tiene antecedentes en los usos de *epágein* en Platón (*cf. Político*, 278 A); se suele traducir por «inducción», en sentido metodológico pero a veces, como en este caso, significa simplemente «experiencia». Para Aristóteles la realidad del movimiento es un hecho indubitable (*cf.* 193a3 y nota *ad loc.*; *Acerca del alma*, 425a13-427a16).

19 Se refiere al célebre geómetra Hipócrates de Quíos, quien suponía que si un tipo particular de lúnula

puede encuadrarse, también podrá ser encuadrada otra. Para el problema de la cuadratura del círculo, *vid.* T. L. Heath, *History of Greek Mathematics*, 1921, vol. I, págs. 183-200; W. D. Ross, *Aristotle's Physics* [texto griego, traducción inglesa y comentario], Oxford, Clarendon Press, 1936, págs. 463-466.

20 *Cf.* Heath, 1921, I, págs. 221-223. El procedimiento de Antifonte fue el de la exhaución: dibujó un cuadrado en un círculo, luego triángulos isósceles en sus lados y así sucesivamente, y afirmó que el polígono así inscrito tendría que resultar a la postre igual al área del círculo. En otros lugares Aristóteles lo considera como un procedimiento erístico y no geométrico (*Analíticos segundos*, 75b40; *Sobre las refutaciones sofísticas*, 171b16, 172a4). Sobre el método de Antifonte *vid.* T. L. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1970, págs. 96-97; Ross, 1936, 466-467.

21 Nótese la reducción de la sentencia eleática *tà pánta hén esti* al lenguaje modal aristotélico, preguntándose qué significan categorialmente *tà pánta* y *hén*. La doctrina aristotélica de las categorías establece los modos según los cuales se dice que algo «es»: sólo la *ousía* es *ón* en sentido estricto y tiene realidad independiente; los demás es atributo *(symbebēkós)* de ella y su modo de realidad es la inherencia *(hypárchein)* en un sujeto *(hypokéimenon)*, la *ousía*.

22 Aunque el color es siempre color de un cuerpo coloreado, son distinguibles *katà lógon*, por tanto son «muchos».

23 Aquí, como en tantos otros lugares, la actitud de Aristóteles frente a sus antecesores no es la de un historiador objetivo. Y no se trata sólo de que proyecte su propio lenguaje sobre sus doctrinas, sino de que convierte sus tesis en aporías desde las redes de su terminología, para mostrar luego que son inviables o que son insuficientes o que son atisbos de su propia doctrina (*vid.* W. K. C. Guthrie, «Aristotle as a Historian of Phylosophy», *Journal of History of Philosophy* 77 (1957), 35-41.

24 *Katà symbebēkós*, traducido al latín por *per accidens*, opuesto a *kath'hautó*, *per se*, o a *hȇi autó*, *quatenus ipsum*. El vocablo *symbebēkós*, sin embargo, es usado por Aristóteles con cierta ambigüedad: desde el punto de vista de la inherencia se lo puede entender como *accidens*, pero es *atributum* desde el punto de vista de la predicación; el vocablo tiene también otras connotaciones secundarias (*cf. Tópicos*, 102b4-14; *Metafísica*, 1025a13-15).

25 Para los sentidos se dice de algo que es «uno» *vid. Metafísica*, V, 6. En cuanto al tercer tipo de unidad que aquí se reseña, es la que se da cuando dos o más palabras significan una y misma cosa (*méthy*, que traducimos por «bebida espirituosa», era en griego una expresión poética que significaba lo mismo que «vino»). Sobre el tratamiento aristotélico de lo uno y lo múltiple *vid.* M. S. Stokes, *One and Many in Presocratics Philosophy*, Washington, D. C., Center for Hellenic Studies, 1971, cap. 1.

26 Se da por supuesta aquí la distinción aristotélica entre lo actual y lo potencial: un todo es actualmente uno, pero es potencialmente múltiple por división.

27 Las aporías sobre la parte y el todo, de clara raigambre platónica, serán tratadas en *Metafísica*, VII, 10-11.

28 *Cf. Metafísica*, 1005b23-32. Para W. Charlton, *Aristotle's Physics* I *and* II [introducción y traducción inglesa con notas], Oxford, 1970, pág. 59, con esta referencia a Heráclito tendría Aristóteles en mente lo que dice Platón en *Teeteto*, 169-179, en especial 172a-b y 177c-d.

29 Sofista discípulo de Gorgias. Para el problema de la predicación aquí esbozado *cf.* Platón, *Sofista*, 251a, *Filebo*, 14d. *Vid.* también P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* [trad. de Vidal Peña], Madrid, Taurus, 1974, págs. 140-153; W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988, III, págs. 215-217.

30 Sobre la autenticidad de la «falacia» de Meliso *vid.* Ross, 1936, 470-471. Sin embargo, la tesis de Meliso sobre la eternidad del Uno (o del Todo) y la negación de toda *génesis* parece tener otra base, si nos atenemos al frag. 1: «Lo que fue siempre fue y siempre será. Porque si hubiese llegado a ser, antes de que llegase a ser tendría que haber sido nada; y si era nada, nada en absoluto podría haber llegado a ser de nada». Y el frag. 2: «Y puesto que no llegó a ser, es y siempre fue y siempre será, no tiene comienzo ni fin, sino que es infinito» (H. Diels y F. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1903, 30 B 1-2).

31 Para Aristóteles una alteración puede ser instantánea, sin un comienzo temporal, pues el instante o

«ahora» es indivisible (*cf.* 253b25).

32 Parece referirse a un movimiento de *antiperístasis*, por sustitución de partes, como en un torbellino (*cf.* 214a31). Pero para Zenón el Uno no tiene partes.

33 En lo que sigue se discute la tesis parmenídea de la unidad del Ser analizando el *lenguaje* en que se expresa. El argumento es platónico: si el Ser es uno, entonces no es y la tesis es imposible. Todo lenguaje sobre el Ser supone multiplicidad.

34 Esta argumentación por analogía tiene por objeto mostrar que la unidad del ser afirmada por Parménides no se opone a que haya múltiples cosas que son. El pasaje nos recuerda la paradoja de Zenón y la réplica de Sócrates en el *Parménides* de Platón (127d-130a): si no hay distinción entre ser y ser A, entonces una segunda cosa, B, o tendrá que ser lo mismo que A o no será. El argumento reaparece en *Sofista*, 243d-244b. Éste es también el diagnóstico de Aristóteles: Parménides afirmó que el Ser es uno y que es imposible la pluralidad por no distinguir los predicados de aquello de que se predican, de suerte que si el ser tiene un único significado, todo aquello de que se diga que «es» será idéntico con el ser, y por tanto será uno. La solución, se nos dice, está en distinguir la blancura de las cosas blancas, el ser de las cosas que son. Y aunque Aristóteles no admita la separabilidad de lo blanco en sí, el diagnóstico de Aristóteles es el mismo que el de Platón: este monismo reposa sobre un nominalismo implícito, un nominalismo que identificó la unidad y el ser por haber identificado antes el ser con lo que es (*vid.* R. E. Allen, *Plato's Parmenides*, Oxford, Blackwell, 1983, págs. 79-80).

35 *hóper ón* y *hóper hén*, expresiones en las que el -*per* enclítico acentúa el sentido esencialista que tiene en este caso el relativo *hó* referido a *ón* y *hén*; en la edición de Didot se las traduce enfáticamente por «quod est proprie atque essentialiter ens» y «quod est proprie atque essentialiter unum» (dicho de otra forma: «el Ser mismo», «la Unidad misma»). Al parecer son de origen platónico (de hecho en *Sofista*, 244c se apela a *hóper hén* para refutar a Parménides de una manera similar a como aquí se lo hace), y platónico es también método de refutación que Aristóteles utiliza, lo que él llama *apagōgḗ eis tò adýnaton* (reducción a lo imposible, al absurdo) tan usual en las páginas polémicas de la *Física*. En efecto, Aristóteles procede a mostrar que, si no se admite que «ser» tiene muchos sentidos, tomada en sus propios términos la tesis de Parménides conduce a consecuencias absurdas. Porque si, en tal tesis, «ser» significa que el sujeto de la afirmación es el Ser mismo, y este sujeto tiene atributos, entonces el lenguaje de la tesis carece de sentido, ya que, si el atributo es entitativo, el Ser mismo sería un «no ser», y si no es entitativo entonces es imposible hablar del Ser. Dicho de otra manera: el *on* parmenídeo, entendido como *hóper ón*, no puede significar un atributo, porque en tal caso aquello de lo cual es un atributo sería un no-ser; y si no es un atributo pero tiene un atributo, entonces este atributo no sería *hóper ón*, pues de lo contrario *on* tendría dos significados. Por lo tanto, si *hóper ón* es B, y B no es, entonces *hóper ón* no es. Luego el *ón* como *hóper ón* no puede tener ningún atributo y todo lo que se diga de él será falso. (La argumentación nos recuerda la primera hipótesis del *Parménides*, en el sentido de que si no se puede distinguir entre «Ser» y «lo que es», porque sólo el Ser es, todo lo que se diga sobre el Ser no tiene sentido.)

36 Si el *ón* es entendido como *hóper ón*, entonces no puede tener magnitud, porque si la tuviese habría que admitir la diferencia.

37 Ahora se supone la indivisibilidad de los predicados últimos, con lo que la reducción al absurdo se plantea así: si «es» significa ser *hóper ón* y no es posible la predicación accidental, ¿qué pasa entonces con «animal» y «bípedo», que no son atributos separables (todo hombre tiene que ser «animal» y «bípedo»), ni inseparables (no contienen a «hombre» en su definición)? La predicación plantea entonces este dilema: o bien «hombre» como *hóper ón* es indivisible, o bien es divisible en indivisible (es decir en sus predicados esenciales últimos, que sería cada uno un *hóper ón*), en cuyo caso «hombre» (y de la misma manera el Todo o el Uno) estaría compuesto por una pluralidad de indivisibles. El Uno, entonces, sería divisible en indivisibles, es decir, sería múltiple.

38 Aubenque, 1974, pág. 150, siguiendo a los comentaristas antiguos, piensa que hay aquí una referencia expresa a Platón, y nos remite a *Metafísica*, 1089a2-6: «Muchos son, ciertamente, los motivos de la desviación hacia estas causas, pero el principal [35] es la manera anticuada en que se planteaban el problema. En efecto, les parecía [1089a] que todas las cosas que son se reducirían a una sola, a "Lo que es" Mismo, si no se resolvía y se salía al paso del dicho de Parménides *"pues no forzarás en absoluto eso, que sean las cosas que no son"* (*cf.* *Sofista*, 237a, 256e). Ross, 1936, 480, siguiendo a Burnet, piensa que es más probable que haya aquí

una referencia a la doctrina atomista de la realidad del «vacío» como no-ser, y nos remite a *Acerca de la generación y la corrupción*, 324b35-325a32.

39 Para Charlton, 1970, pág. 63, con el argumento de la «dicotomía» Aristóteles se estaría refiriendo a la paradoja del estadio de 239b18-22; sobre la divisibilidad de la materia *vid. Acerca de la generación y la corrupción*, I, 2, y para la réplica de Aristóteles a las paradojas de lo divisible según Zenón *vid. infra*, VIII, 8. Los comentaristas antiguos vieron también aquí una referencia al platónico Jenócrates, que afirmó la existencia de líneas indivisibles (*cf.* Ross, 1936, 480).

40 Si, como parece, la referencia es a Platón (hay en estas líneas expresiones típicamente platónicas, como *autò tò ón*, el Ser mismo o Ser en sí), llama la atención que Aristóteles ignore aquí los textos pertinentes del *Sofista*, en los que el no-ser cuya realidad se afirma, como principio de la multiplicidad y condición para la posibilidad del discurso predicativo, no es un no-ser *simpliciter*, sino ese no-ser relativo y cualificado que Platón llama lo Otro y que Aristóteles entiende como «relación». Pero para Aristóteles, indica Aubenque, 1974, págs. 148-149, el no-ser como relación no es algo opuesto al ser; lo otro que el ser no es sino otro ser: lo que no es por sí puede ser por accidente, lo que no es en acto puede ser en potencia. El fundamento de la multiplicidad hay que buscarlo en el seno mismo del ser, en la pluralidad de sus significaciones.

41 En este capítulo se pasa revista a dos grupos de teorías sobre los principios de las cosas: unas suponen una materia primordial única (Tales, Anaxímenes, Heráclito, Platón), otras una multiplicidad latente en una mezcla primordial (Anaximandro, Empédocles, Anaxágoras).

42 Fuego, aire o agua, excluyéndose la tierra. En *Metafísica*, 988b30 se dice que ninguno de «los físicos» concibió la tierra como un *hypokeímenon*.

43 *Cf. Acerca de la generación y la corrupción*, 328b35, 332a21; *Metafísica*, 988a30.

44 Parece referirse a Anaxímenes.

45 Según Aristóteles, en los *ágrapha dógmata* Platón concibió la generación de todas las cosas a partir de dos principios: el Uno como forma, y lo Grande y lo Pequeño como materia (la *aóristos dyás* de *Metafísica*, 1081a14, etc.). *Cf. Metafísica*, 987b20 y el comentario *ad loc.* de Ross. Sobre los *ágrapha dógmata vid. infra*, nota 306 del libro IV.

46 Para Empédocles hay ciclos cósmicos en los que alternan períodos regidos por el Amor, que une los opuestos, y el Odio, que los separa (*cf. Metafísica*, 985a2-b4, Diels-Kranz, 32 B 6).

47 Para Anaxágoras, en el principio fue la Mezcla, *mígma*, luego vino el Nous como principio ordenador (*cf. Metafísica*, 984b15-19, 989a30-b21). Aristóteles presenta la doctrina anaxagórea como otro intento por mantener la realidad del mundo físico frente a la negación eleática del devenir.

48 «Homeomerías», *tà homoiomerḗ*, serían para Anaxágoras, según Aristóteles (*cf. Metafísica*, 984a11-16), las partes semejantes de que están hechas las cosas, semejantes a cada cosa y semejantes entre sí. Mientras que para Empédocles un cuerpo por división se resuelve en los cuatro elementos, para Anaxágoras por más que se lo divida siempre se encontrará partes semejantes, es decir los elementos son partes semejantes (*Acerca del cielo*, 302a28). Ahora bien, aunque consagrada por la tradición doxográfica posterior (en la que se usa *homoioméreia*, término utilizado por primera vez en Epicuro), la palabra *homoiomerés* no aparece en los fragmentos de Anaxágoras, y es probable que fuera una invención de Aristóteles (*cf.* W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* [texto y comentario inglés en dos tomos], Oxford, Clarendon Press, 1924; University Press, 1948, I, 132). La idea, no la palabra, se encuentra en Platón, *Protágoras*, 329d-e. La palabra usada por Anaxágoras es más bien *spérmata*, para designar las «semillas» de las cosas, inicialmente confundidas en el caos primordial (Diels-Kranz, 59 B 4). Esta doctrina, tal como la presenta Aristóteles, parece estar en colisión con la sentencia de Anaximandro: «en todo hay una parte de todo», Diels-Kranz, B 11, 12 (*vid.* Guthrie, 1988, II, págs. 297 y sigs.).

49 Se refiere a los cuatro elementos de Empédocles: tierra, fuego, aire y agua (*cf. Metafísica*, 984a8-11).

50 Para quienes suponen un único principio de donde todo proviene, *génesis* sólo sería alteración, pues la verdadera sustancia de las cosas es un principio único, ingenerable e indestructible. Para quienes suponen más de uno, la generación sería una combinación o una separación de los principios, mientras que la alteración sería, p. ej., un cambio en el orden o posición de los principios en la mezcla.

51 Si conocer es conocer por las causas, la episteme de algo cuyas partes o principios fuesen infinitos sería imposible.

52 Parece argumentarse, contra Anaxágoras, que si las partes pudieran ser de cualquier tamaño también podría serlo la cosa; pero si no es posible que las cosas sean de cualquier tamaño, aunque sea difícil establecer el límite, entonces tampoco podrán serlo las partes.

53 Éste es el llamado «postulado de Arquímedes», aunque ya fuera enunciado más de un siglo antes por Eudoxo de Cnido; Aristóteles lo menciona a menudo.

54 El argumento pretende refutar por reducción al absurdo la afirmación de Anaxágoras de que la parte más pequeña de un *spérma* contiene algo de cualquier otro *spérma.* Se da por supuesto que el cuerpo más pequeño tiene a su vez una parte más pequeña, y que hay una magnitud *m* que agotará la magnitud *M* (postulado de Arquímedes).

55 Para Ross, 1936, 486, lo que aquí se quiere indicar no es que haya una parte tan pequeña que no pueda hacer otra más pequeña (lo que estaría en contradicción con la doctrina aristotélica de la infinidad diversidad de la materia), sino que hay una parte tan pequeña de carne que ya no podría haber otra parte de *carne* que fuese más pequeña.

56 *Cf.* Diels-Kranz, 59 B 13: «Después de que el Nous comenzó a mover, se fue separando de todo lo movido, y todo cuanto movió el Nous se separó».

57 En este capítulo presenta Aristóteles dos argumentos para apoyar su tesis de que los principios de los *phýsei ónta* son contrarios: uno es el argumento *ex consensu* de los filósofos que le han precedido (188a19-30, 188b26-189a10); el otro se basa en una *sképsis epì toû lógou* (188a30-b26).

Para la conceptuación aristotélica de la enantíōsis o *tò enantíon* (contrariedad, lo contrario) y la *antíphasis* (contradicción), como especies del género *antíthesis* o *tà antikeímena* (oposición, los opuestos), *vid. Metafísica*, V, 10.

58 Para Parménides, dice Aristóteles, el Ser es uno según el logos; pero según los fenómenos o los sentidos hay dos principios, lo Caliente y lo Frío, o el Fuego y la Tierra, considerando el primero semejante al Ser y el segundo al No-Ser (*cf. Acerca de la generación y la corrupción*, 318b6-7, 330b13-15; *Metafísica*, 984b1-4). Ahora, en el poema de Parménides la referencia a los principios contrarios sólo se encuentra en la segunda parte (Diels-Kranz, 28 B 8.53-61). En *Metafísica*, 986b1-4 dice Aristóteles que, aunque para Parménides sólo el Ser es, se vio forzado a atenerse a los fenómenos y admitir dos causas, el Ser y el No-Ser. Pero, según el frag. 8, 50-52, en la segunda parte del poema sólo se establecen las falsas «opiniones de los mortales», refiriéndose acaso a los pitagóricos, que era la filosofía vigente en su época (*vid.* J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4.ª ed., Londres, 1940, págs. 182-186), no a la visión del Ser propia de Parménides. ¿Cómo hemos de entender, entonces, esta concepción de los contrarios que aquí se le atribuye?

59 En *Metafísica*, 985b5 y 1009a28 se le llama también «lo lleno», *tò plḗres.*

60 Todo ente tiene que provenir de su contrario o de algo intermedio, pero no *quodlibet ex quolibet*. Esta doctrina supone una taxis del universo en la cual los cambios se producen siempre dentro de determinados órdenes categoriales, no al azar (de una planta o un animal sólo puede generarse un individuo de la misma especie).

61 Por ejemplo, un cuerpo puede actuar sobre otro cuerpo, pero no puede hacerlo un color o un pensamiento; y cuando se dice que un color actúa sobre un cuerpo no se quiere decir que actúe por sí mismo, sino en tanto que atributo.

62 *Vid.* la discusión de este punto en *Metafísica*, 1057a18-b24.

63 *Cf. Metafísica*, 986a22 sobre la *systoichía* utilizada por los pitagóricos en su lista de los diez principales opuestos.

64 Los predicados parecen platónicos: lo anterior o más universal o más conocido *katá phýsin* es «mejor» *(béltion)*, lo posterior o menos universal o más conocido *kat' aísthēsin* es «peor» *(cheíron)*.

65 Son, según Aristóteles, los principios materiales de Platón a los que se refirió en 187a17 (*cf. Metafísica*, 987b20-22).

[66] Son los principios de Leucipo y Demócrito (*cf. Metafísica*, 985b4-10).

[67] *génos* significa aquí «categoría». Como en cada categoría puede haber distintas contrariedades, la contrariedad sólo puede ser única si se refiere a los cambios específicos en cada género. El concepto de *enantíon (enantíōsis)* era en Aristóteles un concepto heredado: está en los presocráticos, en Platón y en las explicaciones fisiológicas de los hipocráticos; los movimientos de la *phýsis* siempre fueron vistos como movimientos entre contrarios. Lo nuevo de Aristóteles fue su postulado de un *sujeto* (la hypokeiménē *phýsis*), concepto que sólo en época helenística se introducirá en la medicina griega; nuevo es también su concepto de *privación (stérēsis)*, que en Aristóteles parece derivado de un análisis lógico del *lenguaje* sobre el cambio —aunque Cherniss piensa que la propia doctrina de los tres principios (materia, forma y privación), al parecer construida polémicamente contra Platón, tendría también origen platónico (*vid.* H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Nueva York, 1962, pág. 91).

[68] Para Aristóteles, un contrario no puede ser una sustancia sino un predicado, y como tal posterior en existencia a una sustancia (*cf. Categorías*, 3b24-27). Según Le Blond, también esta tesis se derivaría de un análisis lógico del lenguaje (Le Blond, 1939, págs. 311 y sigs.).

[69] Reducción al absurdo: si los contrarios fuesen los principios de las sustancias, éstas estarían constituidas por no-sustancias; pero como algo no-sustancias no puede tener una existencia separada, ¿en qué existiría entonces, ya que la sustancia sería posterior?

[70] Es decir, que los contrarios son principios, cap. 5.

[71] Es decir, que los contrarios requieren un sujeto, líneas 31-34.

[72] Tales (*cf. Metafísica*, 983b20).

[73] Heráclito e Hipaso (*cf. Metafísica*, 984a7).

[74] Anaximandro (*cf. Acerca de la generación y la corrupción*, 328b35, 332a21; *Metafísica*, 988a30; *Acerca del cielo*, 303b12).

[75] Se refiere a 187a16.

[76] Parece referirse a Anaxímenes (*cf. supra*, 187a12-16).

[77] Se refiere a Platón, de quien se dice en *Metafísica*, 987b18-27 que puso el Uno como principio formal y la díada indefinida como principio material.

[78] Como indica Ross, 1936, 491, si hubiese dos pares de contrarios, habría entonces dos materias-sujetos distintas, una de las cuales sería superflua, o bien tendrían un mismo sujeto material, en cuyo caso uno de los pares de contrarios sería superfluo. Basta, pues, con suponer un único sujeto material del cambio.

[79] Para Aristóteles, los principios de todo cambio son un sujeto *(in quo)* y dos contrarios (los términos *a quo* y *ad quem*). En una *génesis haplḗ* los contrarios son forma y privación, pero en una *génesis tis* los contrarios lo son según el lugar, la cantidad o la cualidad, y aunque en estos casos las contrariedades sean múltiples, hay una contrariedad primaria en cada cambio específico de cada categoría.

[80] *Cf. Metafísica*, 1018a25-35, 1055a3-b29.

[81] *génesis (gígnesthai)*, generación, llegar a ser (de lo que no es), lo que para los presocráticos fue el gran problema de la *phýsis*; en Parménides opuesta al ser y relegada al orden de las apariencias. Aristóteles ve como la gran tarea de la filosofía el introducir la *génesis* en el ser mismo, y darnos una física del ser. Como todo cambio implica *génesis*, llegar a ser, puede tener dos sentidos: *a*) *génesis* de una *ousía (génesis haplḗ*, *simpliciter)*, y *b*) *génesis* de una determinación de una *ousía (génesis tís*, *secundum quid)*, es decir, *génesis* particular, como en el caso de una modificación cualitativa. *Génesis* «absoluta» de un ente no significa «creación», pues ésta para los teólogos era producción de un ente *ex nihilo sui et subiecti*, mientras que *génesis* sería generación de una sustancia *ex nihilo sui non subiecti*, ya que para Aristóteles no hay *génesis* desde la nada pura y simple, sino desde un cierto no ser en el sentido de no ser algo determinado, es decir, desde lo que él llama *privación*.

[82] Análisis de un caso de *génesis* por alteración con el ejemplo de alguien que llega a ser músico (*mousikós* también se puede traducir por culto, cultivado, relacionado con las Musas). Se hace un análisis del lenguaje para mostrar la distinción conceptual entre el punto de partida del cambio (la ignorancia de música: la

privación) y, el sujeto (el hombre, el *in quo* del cambio): ambos son *in re* lo mismo, pero difieren conceptualmente, es decir, tomados en sí mismo «hombre» y «a-músico». Este tipo de distinción, que Aristóteles esgrime como el instrumento más poderoso para enfrentarse con sus predecesores, es claramente de origen platónico. La privación (no ser) no le pertenece de suyo al sujeto, y sólo tiene sentido por referencia al término *ad quem*.

83 La distinción analítica entre uno «en número» (= identidad *in re*) y dos «en cuanto a su *eîdos*» o razón formal (= distinción conceptual, *katá lógon*) es un procedimiento típicamente aristotélico y se encuentra en múltiples lugares de la *Física* (así, en III, 1 para distinguir lo actual y lo potencial, en III, 3 la acción y la pasión, en IV, 11 el tiempo y el movimiento, etc.). Esta distinción conceptual, que en ocasiones también se presenta bajo la expresión «en tanto que», fue llamada por algunos medievales «distinción formal» (escotistas) y por otros «distinción de razón» (tomistas).

84 Aquí, una vez más, como insiste Le Blond, 1939, pág. 311, Aristóteles se apoya en los usos de su propia lengua: es la simple consideración del lenguaje lo que le permite afirmar que *gígnesthai* «se dice» (*sc.* en griego) de muchas maneras, tanto de los cambios sustantivos como de los accidentales o «adjetivos».

85 El término *hypokéimenon* se usa en este análisis con cierta ambigüedad, pues significa tanto lo que es sujeto de atribución (= sujeto lógico) como lo que es sujeto físico de inherencia, el substrato; entendido como materia es substrato, no sujeto lógico.

86 Con respecto a la planta o al animal, la semilla es un sujeto con privación de forma, pero no es un sujeto que persista en el cambio; sería entonces un «sujeto» *sui generis*.

87 Aunque no haya distinción real entre el sujeto y la privación, su identidad es sólo *per accidens*; de ahí que, en tanto que concebido, hay que hablar de dos sujetos, aunque *in re* sean uno y el mismo. Pero ¿la distinción es solo conceptual?

Pues aunque sea el mismo sujeto, es claro que no es lo mismo. Como sujeto, Sócrates es el mismo, esté enfermo o esté sano, sea sabio o ignorante, esté en su casa o en el ágora, etc., pero en uno y otro caso no es lo mismo. Es el viejo problema de la identidad y la diferencia que ya planteara Heráclito.

88 Esta *hypokeiménē phýsis* es el sustrato material, la materia (*cf.* 192a31: «llamo materia al primer sujeto subyacente en cada cosa»), que para Aristóteles es indeterminada, sólo cognoscible indirectamente mediante la forma («conocemos todas las cosas por el *eîdos*», *Metafísica*, 1010a25).

89 Este punto es considerado en II, 1, y con más detención en *Metafísica*, VIII, 3.

90 *Cf. Acerca de la generación y la corrupción*, 316a6 y sigs., donde se dice que los errores de los antiguos provienen de la *apeiría* (impericia en el análisis), y que se requiere más «familiaridad con los fenómenos» (para Aristóteles, una característica del verdadero filósofo) para comprender los principios; es muy distinto examinar las cosas *physikôs* que hacerlo sólo *logikôs*.

91 Aristóteles vuelve ahora sobre el camino recorrido para reafirmar su posición ante la aporía del *gígnesthai.* Los antiguos se han extraviado por no distinguir los sentidos del ser, por tomar «ser» y «no-ser» sólo en un sentido absoluto. El símil del médico (ejemplo recurrente tomado de la Academia) quiere indicar que así como cuando un médico cambia de la salud a la enfermedad (no-salud) siguen siendo médico, así también una cosa puede cambiar desde un estado a su contrario y seguir siendo la misma cosa; pero si cambia en tanto que médico llega a ser no-médico, se destruye. La analogía sería entonces: el ser es al no-ser como el médico es al no-médico, ser X es a no ser X como el médico sano al médico no-sano.

92 Aceptamos el añadido de Ross 〈*ek kynòs è hýppos*〉, pues sería demasiado fantástico suponer la generación de un perro de un caballo, ni siquiera a título de mera hipótesis.

93 Quizá se refiere a *Metafísica*, IX, 6, quizás a *Metafísica*, 1017a35-b9, aunque el texto podría ser una adición posterior.

94 «Esta naturaleza», si el texto no es una interpolación, sería el sustrato material, la hypokeiménē *phýsis* de 191a8, que con su momento de «privación» le permite a Aristóteles superar la aporía eleática sobre la *génesis*; su otro argumento es la dimensión de potencialidad de la materia. Ya hemos indicado que en el análisis aristotélico «materia» no es un concepto descriptivo, sino un reducto abstracto; Wieland, 1975, *in loc. cit.*, *passim*, llega a considerar este concepto de «materia» (como también los de «forma» y «privación») como un

simple *concepto de reflexión*, en el sentido kantiano de esta expresión (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 316), es decir, no como un concepto de cosa, sino como la condición bajo la cual se puede llegar a concebir la cosa. Düring hace suya esta interpretación (*vid.* I. Düring, *Aristóteles*, Heidelberg, 1966, págs. 233 y y sigs.).

95 En este capítulo, Aristóteles contrasta su propia doctrina con la de Platón: éste conoció la *hypokeiménē phýsis*, pero ignoró su verdadera condición, es decir, la dimensión de privación del substrato material.

96 Tomamos *haplôs* con *homologoûsin*, con Charlton y Zekl. No está claro el sentido que pueda tener la noción de «no-ser» que aquí se atribuye a Platón. No parece que se refiera al «no-ser» entendido como «lo otro» de *Sofista*, 258d-259d, es decir, al no-ser relativo como distinto del no-ser *simplíciter* de Parménides. El contexto sugiere más bien que se equipara el no-ser con lo Grande y lo Pequeño, que según 209b13-15 serían expresiones alternativas para la *chṓra* («espacio» o «receptáculo») que Platón presenta negativamente en el *Timeo*, como lo que no es tierra ni aire ni fuego ni agua (51a).

97 Aquí «en potencia», *dynámei*, equivale a *eídei* o *katà lógon* de 190a16, b24, donde se dijo que el «sujeto» es uno en número (o *in re*), pero conceptualmente dos; ahora se da otra precisión conceptual: es *virtualmente* dos por su potencialidad respecto de la forma que ha de recibir.

98 Sobre la «tríada» de Platón y sus «doctrinas no escritas» *vid.* libro IV, nota 308. En 209b11-15 se dice que para Platón la «materia», «lo que participa» y la *chṓra* son una y misma cosa; en este contexto «lo Grande y lo Pequeño» serían otra manera de concebir la *chṓra* del *Timeo*.

99 Clara referencia a *Timeo*, 50d3, 51a4, donde Platón utiliza la metáfora de la «madre» para hablar de la *chṓra*. En buena parte de este capítulo las expresiones utilizadas nos recuerdan al *Timeo*.

100 Nueva referencia al *Timeo* (50d), donde la relación de la materia y la forma se compara con la de la hembra y el macho (Aristóteles repite esta comparación en otros lugares: *Metafísica*, 988a5, *Reproducción de los animales*, 729a28).

101 Para Ross, 1936, 498, este «aquello en lo cual» es el *substratum* en cuanto privado de forma. Charlton, 1970, pág. 83, piensa que la expresión está tomada del *Timeo* (50d, *cf.* 49e), donde se le emplea para hablar del «espacio» o *chṓra*, y que Aristóteles entiende este «aquello en lo cual» como la privación *misma*, y considera el paréntesis que va a continuación como una glosa añadida por algún copista que perdió la referencia al *Timeo*. En cuanto a que la materia como potencialidad es indestructible, es una tesis sobre la que se insiste en otros lugares (*cf. Metafísica*, 1033a28-b9, 1070a2-4).

102 En 194b30 se da la misma definición de materia: *tò ex hoû gígnetaí ti enypárkhontos*, aquel constitutivo interno de lo cual algo llega a ser; como factor constitutivo, persiste después de que la cosa llega a ser.

103 Esta aporía será tratada en *Metafísica*, VII y XII.

LIBRO SEGUNDO

1

La naturaleza y lo natural[104]

Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas.[105] Por naturaleza, [192b] los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples [10] como la tierra, el fuego, el aire y el agua —pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a [15] la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte,[106] no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente,[107] están hechas de piedra o de tierra [20] o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen. Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente.[108]

Digo «no por accidente» porque alguno, siendo médico, podría [25] curarse a sí mismo;[109] pero no posee el arte de la medicina por curarse a sí mismo, sino que en este caso son por accidente un mismo hombre el que cura y el que es curado, y por eso en otras ocasiones pueden ser distintos. Ocurre lo mismo con cada una de las otras cosas producidas accidentalmente: ninguna tiene en sí el principio de su producción, sino que unas lo tienen fuera, en otras cosas, como la casa y cada uno [30] de los demás productos manuales, y otras lo tienen en sí mismas, pero no por sí mismas, como son todas las que pueden llegar a ser accidentalmente causa para sí mismas.

Naturaleza es, pues, lo que se ha dicho. Y las cosas que tienen tal principio se dice que «tienen naturaleza». Cada una de estas cosas es una substancia, pues es un substrato y la naturaleza está siempre en un [35] substrato.[110] Y se dice que son «conforme a naturaleza» todas esas cosas y cuanto les pertenece por sí mismas, como al fuego el desplazarse hacia arriba; pues este desplazamiento no es «naturaleza», ni «tiene naturaleza», pero es «por naturaleza» y «conforme a naturaleza».[111] [193a]

Queda dicho, entonces, qué es la naturaleza y qué es ser «por naturaleza» y «conforme a naturaleza». Que la naturaleza existe,[112] sería ridículo intentar demostrarlo; pues es claro que hay cosas que son así, y demostrar lo que es claro por lo que es oscuro es propio de quienes son [5] incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es. Aunque es evidente que se puede experimentar tal confusión, pues un ciego de nacimiento podría ponerse a discurrir sobre los colores. Pero los que así proceden sólo discuten sobre palabras, sin pensar lo que dicen.

Algunos piensan que la naturaleza o la substancia de las cosas que son por

naturaleza es el constituyente primero[113] en cada una de ellas, [10] algo informe en sí mismo; así, la naturaleza de una cama sería la madera, y la de una estatua el bronce. (Signo de ello, dice Antifonte,[114] es el hecho de que si se plantase una cama y la madera en putrefacción[115] cobrase fuerza hasta echar un brote, no se generaría una cama, [15] sino madera, lo que muestra que la disposición de las partes según las reglas y el arte sólo le pertenece accidentalmente, mientras que la substancia es aquello que permanece aunque esté afectado continuamente por esa disposición.) Y si la materia de cada una de estas cosas se encuentra asimismo en relación con otra (como el bronce o el oro con el agua, los huesos o la madera con la tierra, e igualmente cualquiera [20] de las demás cosas), éstas sería su naturaleza y su substancia. Por eso algunos dicen[116] que la naturaleza de las cosas es el fuego; otros, que la tierra; otros, que el aire; otros, que el agua; otros, que varios de estos elementos; otros, que todos ellos. Porque de aquello que suponen que es la naturaleza de las cosas, sea uno o más, dicen que es, o que son, la [25] totalidad de la substancia, y que todo lo demás son afecciones, estados y disposiciones suyas. Y afirman también que tal o tales substancias son eternas, pues en ellas no puede haber cambio desde sí mismas a otra cosa, mientras que todo lo demás nace y perece indefinidamente.

Así, en un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento [30] y del cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición. Porque, así como se llama «arte» lo que es conforme al arte y a lo artificial, así también se llama «naturaleza» lo que es conforme a la naturaleza y a lo natural. Y así como no diríamos de algo que es conforme al arte, o que es arte, si sólo fuera una cama en potencia [35] y no tuviese todavía la forma específica de la cama, tampoco lo diríamos de lo constituido por naturaleza,[117] pues lo que es carne o hueso [193b] en potencia, ni tiene todavía su propia «naturaleza» antes de tomar la forma específica según la definición, determinando la cual decimos que es carne o hueso, ni es «por naturaleza». Así, en este otro sentido, la naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento sería la forma o la especie, la cual sólo conceptualmente[118] es separable [5] de la cosa. En cuanto a lo que está compuesto de materia y forma, por ejemplo un hombre, eso no es naturaleza, sino «por naturaleza».

La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia.[119]

Además, un hombre nace de un hombre,[120] pero una cama no nace de una cama; por eso se dice que la naturaleza de una cama no es la configuración, sino la madera, porque si germinase no brotaría una [10] cama, sino madera. Pero aunque la madera sea su naturaleza, también la forma es naturaleza, porque el hombre nace del hombre.

Además, la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza 〈como forma〉.[121] Porque la naturaleza como proceso no es como la acción de medicar, la cual se dirige a la salud, no al arte [15] de la medicina (pues la medicación, que proviene necesariamente del arte de medicar, no se dirige hacia él); pero la naturaleza

como proceso no está referida a la naturaleza 〈como forma〉 de la misma manera, pues lo que está creciendo, en tanto que está creciendo, va de algo hacia algo. ¿Hacia qué está creciendo? No hacia aquello de donde proviene, sino hacia aquello a lo cual va. Luego la forma es naturaleza.

Pero como la forma y la naturaleza se dicen en dos sentidos, y la privación [20] es de alguna manera forma, habrá que examinar más adelante[122] si la privación es un contrario en la generación absoluta o no lo es.

2

La física respecto de las matemáticas y la filosofía primera

Después de haber determinado los diversos sentidos en que se dice la naturaleza,[123] tenemos que examinar ahora en qué se diferencia el matemático del físico, pues los cuerpos físicos tienen también superficies, [25] volúmenes, longitudes y puntos, de los cuales se ocupa el matemático.

Además, ¿es la astronomía distinta de la física o es una parte suya? Porque parece absurdo que se suponga que es tarea propia del físico conocer la esencia del sol y de la luna, pero no sus atributos esenciales, en especial porque quienes se ocupan de la naturaleza manifiestan [30] también interés por la figura de la luna y el sol, e investigan si la tierra y el mundo son esféricos o no.

Ahora bien, aunque el matemático se ocupa también de estas cosas, no las considera en tanto que límites de un cuerpo físico, ni tampoco estudia los atributos mencionados en tanto que atributos de tales cuerpos. Por eso también los separan, pues por el pensamiento se los puede separar del movimiento, lo cual no introduce ninguna diferencia [35] ni conduce a error alguno.

Los que hablan de las Ideas proceden de la misma manera sin darse cuenta, pues separan las entidades naturales,[124] las cuales son sin embargo mucho menos separables que las matemáticas. Se podría aclarar esto si se [194a] intentase establecer en cada uno de estos casos las definiciones de las cosas y de sus atributos. Porque lo impar y lo par, lo recto y lo curvo, y también el número, la línea y la figura, pueden definirse sin referencia al movimiento; [5] pero no ocurre así con la carne, el hueso y el hombre: estos casos son similares a cuando se habla de «nariz chata», pero no de «lo curvo». Esto es también claro en las partes de las matemáticas más próximas a la física, como la óptica, la armónica y la astronomía, ya que se encuentran en relación inversa con la geometría, pues mientras la geometría estudia [10] la línea física, pero en tanto que no es física, la óptica estudia la línea matemática, no en tanto que matemática, sino en tanto que física.

Puesto que la naturaleza se entiende en dos sentidos, como forma y como materia, tenemos que estudiarla de la misma manera que si investigásemos qué es lo chato[125] en una nariz; porque el objeto de nuestro estudio no son cosas carentes de materia ni tampoco cosas exclusivamente materiales.

Pero, con respecto a este doble sentido, pueden plantearse otra dificultad: ya que hay dos naturalezas, ¿cuál ha de ser estudiada por el físico? ¿O tendrá que estudiar más bien lo que resulta de ambas? Pero, si tiene que estudiar lo que resulta de ambas, entonces también cada una de ellas. En tal caso, ¿habrá una misma ciencia para ambas naturalezas, o bien una ciencia para la una y otra para la otra?

Si atendemos a los antiguos, podría parecer que el objeto de la física es la materia (pues Empédocles y Demócrito[126] se han ocupado muy escasamente de la forma y de la esencia). Pero si el arte imita a la naturaleza y es propio de una misma ciencia el conocer la forma y la materia (por ejemplo, es propio del médico conocer la salud, pero también la bilis y la flema en las que reside la salud; y asimismo es propio del constructor conocer la forma de la casa, pero también la materia, a saber, los ladrillos y la madera; y lo mismo hay que decir de cada una de las otras artes), será entonces tarea propia de la filosofía conocer ambas naturalezas.

Además, es propio de esta ciencia conocer el «para lo cual» o el fin y todo lo que está en función de ese fin.[127] Pero la naturaleza es fin y aquello para lo cual; porque si en las cosas cuyo movimiento es continuo hay algún fin de ese movimiento, tal fin será tanto su término extremo como aquello para lo cual. Por eso el poeta llegó a decir burlonamente: «tiene el fin para el cual nació»,[128] porque no cualquier extremo puede pretender ser el fin, sino sólo el mejor. También las artes producen la materia —algunas absolutamente, otras para hacerla operativa—, y nosotros hacemos uso de las cosas como si todas existieran para nuestro propio fin (porque somos en cierta manera también un fin, pues «para lo cual» lo decimos en dos sentidos, como se indicó en *Sobre la filosofía*).[129]

[194b] Las artes que dominan la materia y la conocen son dos: unas consisten en saber hacer uso de las cosas, y otras, que pertenecen a las artes productivas, son las arquitectónicas. El arte de hacer uso de las cosas es de algún modo también arquitectónico, aunque ambas se diferencian por el hecho de que las artes arquitectónicas conocen la forma, mientras que las artes productivas conocen la materia. El timonel, por ejemplo, conoce y prescribe cuál ha de ser la forma que el timón tiene que tener; el otro, en cambio, sabe con qué madera y mediante qué movimientos el timón puede operar.[130] Así, en las cosas artificiales producimos la materia para operar con ella, pero en las cosas naturales la materia ya existe.

Además, la materia es algo relativo, pues para una forma se requiere una materia y para otra forma otra materia.

Ahora bien, ¿hasta qué punto el físico debe conocer la forma y la esencia de las cosas? ¿Acaso debe conocerlas del mismo modo que el médico conoce el nervio y el herrero el bronce, esto es, limitándose sólo a su propio fin, y a lo que es separable en cuanto a la forma, pero que se encuentra en la misma materia? Porque el hombre se engendra del hombre, pero también del sol. En cuanto a determinar el modo de ser de lo separable y cuál sea su esencia, esto es propio de la filosofía primera.

3

Las causas[131]

Hechas estas distinciones, tenemos que examinar las causas,[132] cuáles y cuántas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el «por qué» (lo cual significa captar la causa primera),[133] es evidente que [20] tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones.

En este sentido se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho,[134] como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua [25] o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata.

En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia[135] y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición.

En otro sentido (3) es el principio primero de donde proviene el [30] cambio[136] o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado.

Y en otro sentido (4) causa es el fin,[137] esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida [35] por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser [195a] medios con respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otras instrumentos.

Tales son, pues, los sentidos en que se dice de algo que es causa. Pero, como causa se dice en varios sentidos, ocurre también que una misma cosa tiene varias causas, y no por accidente. Así, en el caso de [5] una estatua, tanto el arte del escultor como el bronce son causas de ella, y causas de la estatua en tanto que estatua y no con respecto a otra cosa; pero no lo son del mismo modo: uno es causa como materia, otro como aquello de donde proviene el movimiento.

Hay también cosas que son recíprocamente causas; así el ejercicio es causa del buen estado del cuerpo y éste del ejercicio, aunque no del mismo modo: el buen estado del cuerpo es causa como fin, el ejercicio [10] como principio del movimiento.

Además, una misma cosa puede ser causa de contrarios, pues así como la presencia de una cosa es causa de otra, a veces su ausencia es responsable de lo contrario; por ejemplo, la ausencia del piloto es causa del naufragio y su presencia es causa de la salvación de la nave.

Así pues, todas las causas que hemos mencionado se reducen manifiestamente [15]

a cuatro clases. Las letras son causa respecto de las sílabas, la materia respecto de los objetos artificiales, el fuego y los otros elementos lo son respecto de los cuerpos, las partes respecto del todo y las premisas respecto de la conclusión: todas son causas en el sentido de ser aquello *de que*[138] están hechas las cosas. En éstas, unas son causas en cuanto que son el sujeto subyacente, como en el caso de las partes, [20] otras son causas en cuanto que son su esencia, y ésta es el todo[139] o el compuesto o la forma. Y la semilla, el médico, el que quiere algo y, en general, el que hace algo, todos éstos son causas en el sentido de ser el principio de donde proviene el cambio o el reposo. Y hay otras que son causas en el sentido de ser el fin o el bien[140] de las cosas, pues aquello [25] para lo cual las cosas son tiende a ser lo mejor y su fin; y no hay diferencia en decir que este fin es el bien mismo o el bien aparente.[141]

Tales son, pues, las causas y tal el número de sus especies. Aunque son múltiples los modos en que algo puede ser causa, cuando se los recapitula son pocos. Porque las causas se dicen en muchos sentidos, [30] e incluso dentro de una misma especie hay causas que son anteriores y otras posteriores (por ejemplo, el médico y el hombre experto son causas de la salud, el doble y el número lo son de una octava, y cuanto contiene algo particular es siempre causa respecto de lo particular). Otro modo de causación es el accidental[142] y sus géneros; así, la causa de una estatua es en un sentido Policleto, y en otro el escultor, puesto [35] que no es sino por accidente que el escultor es Policleto. Además, el género que contiene al accidente también sería una causa: así, un hombre [195b] o, en general, un animal, sería la causa de una estatua. Y entre los accidentes algunos son más próximos o más lejanos que otros, como en el caso de que se dijese que el blanco o el músico eran la causa de una estatua.

Y tanto las causas propias como las accidentales pueden ser dichas [5] o en potencia o en acto; así, la causa de la construcción de una casa es el constructor, y de la casa que efectivamente está siendo construida lo es el constructor que la está construyendo. Similares observaciones se pueden hacer sobre las cosas causadas por las causas de que ya hemos hablado; así, por ejemplo, la causa puede ser causa de esta estatua o de la estatua o en general de una imagen, o de este bronce o del bronce o en general de la materia. Y lo mismo puede decirse de los accidentes. [10] Además, tanto las causas propias como las accidentales pueden tomarse conjuntamente, como cuando decimos, no que la causa sea Policleto o un escultor, sino el escultor Policleto.[143]

Todas ellas, sin embargo, pueden reducirse al número de seis, y cada una puede ser dicha a su vez de dos modos. Una causa, en efecto, puede ser entendida como particular o como género de un particular, como un accidente o como género de un particular, como un accidente o como género de un accidente, tomadas en combinación o singularmente. Y cada una de ellas pueden ser actual o posible. Y hay esta [15] diferencia: que las causas que son particulares y actuales son y no son simultáneas[144] con las cosas de que son causas. Así, el caso de este médico que está curando respecto de este enfermo que está siendo curado, o este constructor que está construyendo respecto de este edificio que está siendo construido. Pero con las causas que son sólo potenciales

no [20] siempre ocurre así, pues la casa no se destruye al mismo tiempo que el constructor.

Al investigar la causa de cada cosa hay que buscar siempre la que es preponderante. Así, un hombre construye porque es un constructor, y un constructor construye en virtud del arte de construir que posee, siendo entonces el arte de construir la causa anterior, y de la misma manera en todos los demás casos. Además, los géneros de las [25] causas han de considerarse con respecto a los géneros de las cosas, las causas particulares respecto de las cosas particulares. Así, un escultor es la causa de una estatua, y este escultor lo es de esta estatua; y también las cosas que tienen capacidad de causar respecto de las cosas que tienen posibilidad de ser causadas, y las cosas que están actualmente causando respecto de las cosas que están siendo actualizadas.

Así, sobre cuántas son las causas y el modo en que lo son, es suficiente [30] con las distinciones establecidas.

4

La suerte y la casualidad[145]

Se suele decir también que son causas la suerte y la casualidad y que muchas cosas son y acontecen debido a la suerte y a la casualidad.[146] Hay que examinar, entonces: *a*) de qué manera la suerte y la casualidad se [35] encuentran entre las causas que hemos indicado; *b*) si la suerte y la casualidad son lo mismo o son diferentes, y, *c*) en general, qué es lo que son.

Algunos dudan de su existencia y afirman que nada proviene de la [196a] suerte, sino que hay siempre una causa determinada de todo cuanto decimos que ocurre por casualidad o por suerte.[147] Así, cuando alguien va a la plaza y encuentra fortuitamente a quien se deseaba pero que no se esperaba encontrar, ellos pretenden que la causa está en haber querido ir a la plaza por determinados asuntos. Y de la misma [5] manera en los otros casos que se atribuyen a la suerte: siempre es posible encontrarles una causa, y ésta no es la suerte. Porque si la suerte fuese algo, parece realmente extraño e inexplicable que ninguno de los antiguos sabios que se ocuparon de las causas relacionadas con la generación y la destrucción jamás haya dicho nada definido sobre la [10] suerte, aunque parece que ellos también pensaban que nada de cuanto ocurre se debe a la suerte.

Pero también esto es sorprendente, pues muchas cosas llegan a ser y son debido a la suerte y a la casualidad. Y aunque no ignoramos que, como decía el antiguo argumento que suprimía la suerte, cada una de [15] ellas puede ser referida a alguna causa, sin embargo todos dicen que hay cosas que suceden fortuitamente y otras que no, por lo cual tendrían que haberse referido a ella de una u otra manera.

Ciertamente, ninguno de los antiguos pensaba que la suerte fuese una causa como lo eran el Amor o el Odio, o la Inteligencia, o el Fuego u otras semejantes. Pero es extraño que no hayan hablado de ella, sea [20] para admitirla o para rechazarla. Pues a veces

algunos han hecho uso de ella, como en el caso de Empédocles, quien decía que el aire no está siempre separado en lo más alto, como si fuera un hecho fortuito. Y dice en su Cosmogonía: «así fue como a veces tuvo casualmente su recorrido, pero a veces fue de otro modo».[148] Y dice también que las partes de los animales se generan fortuitamente en la mayoría de los casos.[149]

Hay otros que consideran que este mundo y todos los mundos son [25] productos de la casualidad;[150] pues dicen que el Torbellino surgió por casualidad, como también el movimiento que separó las partes y estableció el actual orden del Todo. Y esto es lo que más nos sorprende; pues dicen, por una parte, que los animales y las plantas no son ni se generan [30] fortuitamente, sino que la causa es la Naturaleza, o una Inteligencia, o alguna otra semejante (porque de una determinada semilla no se genera fortuitamente cualquier cosa,[151] sino de esta semilla un olivo, de aquella un hombre), y dicen, por otra parte, que el cielo y las cosas más divinas que vemos se han generado por casualidad, y que sus causas no son las [35] mismas que las que han generado a los animales y las plantas. Pero, si es [196b] así, merecía que se le prestase atención y hubiera sido conveniente que se dijese algo sobre ella. Pues lo que dicen, además de ser absurdo por otras razones, es todavía más absurdo que lo digan cuando pueden observar que en el cielo nada se genera por casualidad, mientras que en las cosas que, según ellos, no se producen fortuitamente, muchas llegan a ser como si lo [5] fueran. Así, quizás ocurra más bien lo contrario de lo que dicen.

Hay también otros[152] que piensan que la suerte es una causa, pero que es algo divino y tan demónico que la hace inescrutable al pensamiento humano.

Así pues, hay que examinar la casualidad y la suerte, ver qué es cada una, si son lo mismo o son diferentes, y de qué modo se encuentran entre las causas que hemos distinguido.

5

La suerte y la casualidad como causas accidentales e indeterminadas

En primer lugar, puesto que observamos que algunas cosas suceden [10] siempre de la misma manera y otras en la mayoría de los casos,[153] es evidente que de ninguna de ellas se puede decir que su causa sea la suerte o que suceden fortuitamente, ni de lo que acontece[154] por necesidad y siempre ni de lo que lo hace en la mayoría de los casos. Pero como, además de éstas, hay también otras de las que todos dicen que suceden fortuitamente, es evidente que la suerte y la casualidad son algo, pues sabemos [15] que tales hechos son debidos a la suerte y que los que son debidos a la suerte son tales hechos.

Ahora bien, algunas cosas suceden para algo, otras no. Y, entre las primeras, algunas por elección, otras no, aunque ambas pertenecen a lo que sucede para algo. Es claro,

entonces, que entre las cosas que no suceden necesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas [20] que pueden ser para algo. Es «para algo» cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza. Pues bien, cuando tales hechos suceden por accidente[155] decimos que son debidos a la suerte.[156] Porque así como una cosa es o por sí o por accidente, lo [25] mismo puede serlo una causa; en la construcción de una casa, por ejemplo, causa por sí es el que tiene capacidad de construirla, causa por accidente puede serlo el blanco o el músico. Lo que es causa por sí es determinado, pero la causa accidental es indeterminada, pues en una misma cosa pueden concurrir multitud de accidentes.

Así pues, como se ha dicho, cuando en las cosas que suceden para [30] algo concurren tales accidentes se dice entonces que éstos son debidos a la casualidad o a la suerte. (La diferencia entre una y otra la determinaremos más adelante; de momento queda claro que ambas se refieren a las cosas que suceden para algo.) Así, por ejemplo, si lo hubiera sabido el acreedor habría ido a determinado lugar cuando su deudor estaba recibiendo allí un dinero; pero, aunque no fue con ese propósito, por [35] accidente recuperó su dinero cuando llegó a ese lugar. Y, aunque suela frecuentarlo, lo que ocurrió no fue por necesidad ni porque así suceda [197a] en la mayoría de los casos. El fin, recuperar lo que se le debe, no es una de las causas presentes en él, sino un objeto de elección[157] y un resultado del pensamiento; se dice entonces que fue allí fortuitamente. Pero si por elección y con tal propósito hubiese ido a ese lugar, recuperando su [5] dinero siempre o la mayoría de las veces, en tal caso no se podría hablar de un hecho fortuito. Vemos entonces que la suerte es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección. Por eso el pensamiento y la suerte se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento.

Las causas de lo que sucede como resultado de la suerte son, pues, necesariamente indeterminadas. De ahí que se piense que la suerte es algo indeterminado o inescrutable[158] para el hombre, pero también se [10] puede pensar que nada sucede debido a la suerte. Y todo esto que se dice está justificado, ya que hay buenas razones para ello. Porque en cierto sentido hay hechos que provienen de la suerte, pues los hay que suceden accidentalmente, y la suerte es una causa accidental. Pero en sentido estricto la suerte no es causa de nada. Así, la causa de una casa es el que la construye, pero accidentalmente lo es el flautista; y en el caso del hombre que fue a la plaza y recuperó su dinero, sin haber ido con ese [15] propósito, un número ilimitado de cosas podría ser causa por accidente: podría querer ver a alguien, o perseguir a alguien, o evitar a alguien, o ver un espectáculo. Y también es correcto decir que la suerte es imprevisible, pues sólo podemos prever lo que sucede siempre o casi siempre, mientras que la suerte se da fuera de estos casos.[159] Luego, puesto que [20] tales causas son indeterminadas, también la suerte es indeterminada.

Hay casos, sin embargo, en los que cabe preguntarse: ¿cualquier cosa puede concurrir y ser causa de lo que sucede fortuitamente? Por ejemplo, ¿puede el aire fresco o el calor del sol ser la causa de la salud, pero no el corte de pelo? Pues entre las causas

accidentales algunas son más próximas que otras.

Se dice que la suerte es «buena» cuando resulta algo bueno y «mala» [25] cuando algo malo; y se habla de «buena suerte»[160] o de «mala suerte» cuando las consecuencias son importantes. Incluso cuando por muy poco no se alcanza un gran bien o un gran mal se dice también que se tiene «buena suerte» o «mala suerte», pues el pensamiento la considera como presente: lo que por muy poco no ha sucedido parece como próximo. [30]

Se dice también que la «buena suerte» es inconstante, y con razón, ya que la propia suerte es inconstante; porque no es posible que algo debido a la suerte ocurra siempre o en la mayoría de los casos.

Así, como se ha dicho, la suerte y la casualidad son causas accidentales de cosas que pueden suceder, pero no absolutamente ni en la mayoría de los casos,[161] y de éstas las que pueden suceder para algo.

6

Diferencia entre suerte y casualidad

La casualidad se diferencia de la suerte por ser una noción más amplia. Porque todo cuanto se debe a la suerte se debe también a la casualidad, pero no todo cuanto se debe a la casualidad se debe a la suerte. [197b] La suerte y lo que resulta de ella sólo pertenecen a quienes pueden tener buena suerte y en general tener una actividad en la vida. Por eso la suerte se limita necesariamente a la actividad humana. Un signo de ello está en la creencia de que la buena suerte es lo mismo que [5] la felicidad, o casi lo mismo, pues la felicidad es una cierta actividad, a saber, una actividad bien lograda.[162] Luego lo que es incapaz de tal actividad es también incapaz de hacer algo fortuito. Por eso nada hecho por las cosas inanimadas, los animales y los niños es resultado de la suerte, ya que no tienen capacidad de elegir; para ellos no hay buena o mala suerte, a menos que se hable por semejanza, como [10] cuando decía Protarco que eran afortunadas las piedras con que se hacían los altares porque eran veneradas, mientras que sus compañeras eran pisadas.[163] Aunque también estas cosas pueden experimentar algo como resultado de la suerte, a saber, cuando el que ejerce su actividad sobre ellas logra algo como resultado de la suerte, pero no de otra manera.

La casualidad, en cambio, se puede encontrar también en los demás animales y en muchas cosas inanimadas. Así, decimos que el caballo [15] vino por casualidad,[164] cuando al venir se salvó, ya que no lo hizo con este propósito, y también decimos que el trípode[165] que cayó sobre sus patas lo hizo por casualidad, porque aunque quedó para servir de asiento no cayó con ese propósito.

Así, es evidente que en las cosas que en sentido absoluto llegan a ser para algo, cuando lo que les sobreviene no es aquello para lo cual han llegado a ser, y tienen una

causa externa, decimos entonces que [20] les sobreviene por casualidad. Y estos resultados casuales se dice que llegan a ser «por suerte» cuando se trata de cosas que pueden ser elegidas por aquellos que tienen capacidad de elegir.

Un signo de esto es la expresión «en vano» *(mátēn)*,[166] que la decimos cuando no se logra aquello para lo cual se ha hecho algo; por ejemplo, cuando se da un paseo para poder evacuar, si eso no se produce después del paseo decimos entonces que se ha paseado «en vano» y que el paseo ha sido «vano», pues consideramos que algo es «en [25] vano» cuando en lo que está dispuesto por naturaleza para otra cosa no se cumple aquello para lo cual está naturalmente dispuesto (porque sería ridículo si alguien dijese que se ha bañado en vano porque el sol no se ha eclipsado, ya que una cosa no tiene por fin la otra). Así, la casualidad, como indica su nombre *(autómaton)*, tiene lugar cuando algo ocurre «en vano» *(mátēn)*. La piedra no cae con el propósito de [30] herir a alguien, sino por casualidad, pues podría haber caído por obra de alguien y con la finalidad de herir.

La casualidad se diferencia de la suerte sobre todo en las cosas generadas por naturaleza; pero cuando se genera algo contrario a la naturaleza no decimos que se ha generado fortuitamente, sino por casualidad. Pero hay también esta diferencia: la causa de un resultado casual es [35] externa, mientras que en la generación contra naturaleza es interna.[167]

Hemos dicho, pues, qué es la casualidad, qué es la suerte y en qué [198a] se diferencian. En cuanto al modo en que son causas, ambas lo son como aquello de donde comienza el movimiento; pues siempre son causas o de cosas que resultan por naturaleza o de cosas que resultan por el pensamiento, y el número de ellas puede ser ilimitado.

[5] Pero, puesto que la casualidad y la suerte son causas de cosas que, pudiendo ser causadas por la inteligencia o por la naturaleza, han sido causadas accidentalmente por algo, y puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, es evidente que ninguna causa accidental es anterior a una causa por sí.[168] La casualidad y la suerte son, entonces, posteriores [10] a la inteligencia y la naturaleza.[169] Así, incluso aunque se concediese que la casualidad es la causa del cielo, sería necesario que la inteligencia y la naturaleza fuesen antes causas no sólo de muchas otras cosas, sino también de este Universo.

7

El físico tiene que conocer las cuatro causas

[15] Es evidente que hay causas y que son tantas como hemos indicado,[170] pues tantos son los modos en que podemos entender el «por qué» de las cosas. El «por qué», en efecto, nos remite últimamente o bien a la esencia,[171] como en el caso de las cosas inmóviles (por ejemplo, en las matemáticas nos remite últimamente a la definición de la

línea recta[172] o de la conmensurabilidad o de cualquier otra cosa), o bien a lo que primariamente hace mover (por ejemplo: ¿por qué lucharon? Porque fueron atacados),[173] o bien al para qué (por ejemplo: para someter al [20] enemigo), o bien a la materia, en el caso de las cosas que llegan a ser. Es, pues, evidente que ésas son las causas y que tal es su número.

Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el «por qué» tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin. Las tres últimas se reducen en muchos casos a [25] una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que éstas,[174] pues el hombre engendra al hombre; en general esto es así para todas las cosas que son movidas al mover a otras. En cuanto a las que mueven sin ser movidas, no son competencia de la física, ya que no mueven por que posean en sí el movimiento o el principio del movimiento, sino porque son inmóviles. Por eso hay tres clases de [30] indagación:[175] una sobre lo inmóvil, otra sobre lo que es movido pero que es indestructible, y otra sobre las cosas destructibles.

Así, podemos investigar el «por qué» remitiéndonos a la materia, a la esencia y a lo que primeramente mueve. Las causas de la generación se suelen investigar preguntando: ¿qué se origina de qué?; ¿cuál es primariamente [35] el agente o el paciente?, y así sucesivamente. Pero los principios que mueven físicamente son dos.[176] Y uno no es físico, pues no tiene en [198b] sí el principio del movimiento; tal es lo que mueve sin ser movido, como en el caso de lo que es totalmente inmóvil y lo primero de todas las cosas, lo cual es también la esencia y la forma, pues es el fin y el para qué. Así, puesto que la naturaleza es para algo, hay que conocer también esta causa. [5] Hay que explicar el «por qué» en todos los sentidos, a saber:[177] *a*) que esto se sigue necesariamente de aquello, (siguiéndose o absolutamente o en la mayoría de los casos); *b*) que si esto ha de ser entonces tendrá que ser aquello (como en el caso de las premisas, de las que se sigue la conclusión); *c*) que esto es la esencia de la cosa; y *d*) por qué es mejor así (mejor no absolutamente, sino con respecto a la sustancia de cada cosa).

8

Naturaleza y finalidad. La causa final como forma

[10] Tenemos que decir, primero, por qué razón incluimos a la naturaleza entre las causas que son para algo;[178] después, sobre la necesidad, decir de qué modo se presenta en las cosas naturales, pues todos las remiten a esta causa cuando afirman, por ejemplo, que puesto que el calor, el frío y otras cosas semejantes son tales como son por naturaleza, todas las demás cosas llegan a ser y son por necesidad; y si hablan de otra causa —como el Amor y el Odio, o la Inteligencia—, tan pronto como [15] la han

expuesto la abandonan.[179]

Así se preguntan: ¿qué impide que la naturaleza actúe sin ningún fin ni para lo mejor, que sea como la lluvia de Zeus, que no cae para que crezca el trigo sino por necesidad? Porque lo que se evapora tiene que enfriarse y cuando se ha enfriado tiene que transformarse en agua [20] y descender, y el hecho de que crezca el trigo cuando eso sucede es algo accidental. Y, de la misma manera, cuando el trigo se pudre sobre la era, no ha llovido para que se pudra, sino que eso ha ocurrido por accidente. ¿Y qué impide que las partes de la naturaleza lleguen a ser también por necesidad, por ejemplo, que los dientes incisivos lleguen a ser por necesidad afilados y aptos para cortar, y los molares planos [25] y útiles para masticar el alimento, puesto que no surgieron así por un fin, sino que fue una coincidencia? La misma pregunta se puede hacer también sobre las otras partes en las que parece haber un fin. Así, cuando tales partes resultaron como si hubiesen llegado a ser por un fin, sólo sobrevivieron las que «por casualidad» estaban convenientemente [30] constituidas, mientras que las que no lo estaban perecieron y continúan pereciendo, como los terneros de rostro humano de que hablaba Empédocles.[180]

Éste es el argumento, u otro similar, con el que se nos quiere poner en dificultad; pero es imposible que sea así. Porque las cosas mencionadas, y todas las que son por naturaleza, llegan a ser siempre o en la [35] mayoría de los casos, lo que no sucede en los hechos debidos a la suerte o a la casualidad.[181] Pues no parece un resultado de la suerte ni de una [199a] mera coincidencia el hecho de que llueva a menudo durante el invierno, pero sí durante el verano; ni que haga calor en verano, pero sí en invierno. Así pues, ya que se piensa que las cosas suceden o por coincidencia o por un fin, y puesto que no es posible que sucedan por coincidencia ni que se deban a la casualidad, sucederán entonces por un fin.[182] [5] Ahora bien, todas estas cosas y otras similares son por naturaleza, como lo admitirían los que mantienen la anterior argumentación. Luego en las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final.

Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin.[183] Pues las cosas [10] están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son. Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte.[184] Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por la naturaleza sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la naturaleza. Así, cada una [15] espera la otra. En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza. Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales. [20]

Esto se hace más evidente si consideramos a los otros animales, cuyas acciones no son ni por arte, ni por búsqueda, ni por deliberación. Así, en el caso de las arañas, las hormigas y otros animales semejantes algunos se preguntan si no actúan con inteligencia o algún otro poder cuando llevan a cabo lo que hacen. Y si avanzamos un poco más en esta dirección, vemos que también en las plantas hay partes que parecen haberse generado en función de un fin, como las hojas para proteger [25] el fruto. Así pues, si es por un impulso natural y por un propósito por lo que la golondrina hace su nido y la araña su tela, que las plantas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba, es evidente que este tipo de causa está operando en las cosas que son y llegan a ser por naturaleza. Y puesto que [30] la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final.

Se producen también errores en las cosas hechas artificialmente (por ejemplo, el gramático comete una incorrección al escribir y el médico se equivoca en la dosis del fármaco). Por lo tanto, es evidente [35] que estos errores también se pueden producir en las cosas naturales. Pues si hay cosas artificiales en las que lo producido se ha hecho correctamente [199b] con vistas a un fin, y también otras hechas erróneamente cuando el fin que se pretendía no se ha alcanzado, lo mismo puede suceder en las cosas naturales, y los monstruos[185] serían errores de las [5] cosas que son para un fin. Esto tiene que haber ocurrido en la constitución inicial de los terneros de rostro humano, ya que si fueron incapaces de llegar a su término o fin fue por defecto de algún principio, como ocurre todavía hoy en ciertos casos por defecto del semen.

[10] Además, es necesario que el semen fuera antes, no directamente los animales; y el «todo indiferenciado primigenio»[186] fue el semen.

Además, también en las plantas hay finalidad, aunque menos articulada. ¿Tendremos que suponer entonces que, como los «terneros de rostro humano», hubo también retoños de vid con aspecto de olivo en los vegetales o no? Parece absurdo; pero tendría que haberlos habido, si es que lo hubo entre los animales.

Además, de una semilla podría haberse generado fortuitamente cualquier cosa. Pero quien habla así suprime enteramente la naturaleza [15] y lo que es por naturaleza; pues las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin; el fin no es el mismo para cada principio, ni tampoco se llega fortuitamente a cualquier fin desde un determinado principio, sino que desde un mismo principio se llega a un mismo fin, si nada se lo impide.

El fin y lo que se hace para ello, pueden llegar a ser también como resultado de la suerte. Así, decimos que fue debido a la suerte que llegara [20] el extranjero y se marchase después de pagar el rescate, pues se comportó como si hubiera venido para este fin, cuando en realidad no vino para eso, sino que sucedió accidentalmente, pues la suerte es una causa accidental, como hemos dicho antes. Pero cuando algo ocurre siempre, o en la mayoría de los casos, no es accidental ni debido a la [25] suerte, y en las cosas naturales es siempre así, si nada lo impide.

Es absurdo no pensar que las cosas llegan a ser para algo si no se advierte que lo que

efectúa el movimiento lo hace deliberadamente. Tampoco el arte delibera. Y si el arte de construir barcos estuviese en la madera, haría lo mismo por naturaleza. Por consiguiente, si en el [30] arte hay un «para algo», también lo hay en la naturaleza. Esto se ve con más claridad en el caso del médico que se cura a sí mismo; a él se asemeja la naturaleza.

Así pues, es evidente que la naturaleza es una causa, y que lo es como causa que opera para un fin.

9

Modo en que la necesidad está presente en la naturaleza

En cuanto a lo que es por necesidad, ¿lo es sólo condicionalmente o puede serlo también en sentido absoluto?[187] Algunos creen que lo que [35] es por necesidad reside en la generación,[188] como si pensaran que el [200a] muro ha sido hecho por necesidad porque lo pesado se desplaza naturalmente hacia abajo y lo ligero hacia arriba, esto es, porque las piedras y los cimientos se ponen abajo, encima los ladrillos por ser más ligeros, y en lo más alto las maderas por ser todavía más ligeras. Sin [5] embargo, aunque el muro no pueda ser hecho sin esas cosas, no fue hecho por causa de ellas (excepto como materia), sino para proteger y preservar ciertas cosas. Análogamente en todos los demás casos en los que hay un «para algo»: nada podría ser hecho sin cosas que tengan la naturaleza necesaria para ello, pero no es hecho por causa de ellas [10] (excepto como su materia), sino para algo. Por ejemplo: ¿por qué una sierra está hecha así? Con vistas a esto y para esto. Pero aquello para lo cual se ha hecho no se puede cumplir si no está hecha de hierro. Es pues necesario que sea de hierro, si ha de ser una sierra y cumplir su función. Luego lo necesario es necesario condicionalmente,[189] pero no como fin; porque la necesidad está en la materia, mientras que el fin está en la definición.

[15] Hay una cierta similitud entre la necesidad en las matemáticas y la necesidad en las cosas generadas conforme a naturaleza. Así, por ser una línea recta lo que es, es necesario que los ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, pero no a la inversa; porque si sus ángulos no fuesen iguales a dos rectos la línea no sería recta. En las cosas que llegan a ser para algo el caso es inverso: si el fin será o es, lo que le precede [20] también será o es; pero si lo que le precede no fuese, entonces no se tendría el fin o aquello para lo cual —como en las matemáticas—, si no hay conclusión tampoco hay principio. El fin es también un comienzo, no de la actividad práctica, sino del razonamiento; también en el caso de las matemáticas es comienzo del razonamiento, ya que en él no hay actividad práctica. Así pues, si se quiere que haya una casa, [25] es necesario que sean hechas ciertas cosas o se disponga de ellas o sean, o en general exista la materia que es para algo, como los ladrillos y las piedras si ha de ser una casa. Pero el fin no es por causa de estas cosas, excepto como su materia, ni la casa llegará a ser por causa de ella. En general, si no hay piedras o hierro no habrá casa o sierra, así como en [30] las matemáticas los principios no serán tales si los ángulos del triángulo no son

iguales a dos rectos.

Es, pues, evidente que en las cosas naturales lo necesario es lo que llamamos materia y sus movimientos. El físico ha de establecer ambas causas, pero sobre todo la causa final, ya que ésta es causa de la materia y no la materia del fin. El fin es aquello para lo cual, y el principio de la definición y del concepto, como en el caso de los productos artificiales. [35] Así, por ejemplo, si una casa es esto, necesariamente tendrán [200b] que ser hechas o existir ciertas cosas; y si la salud es esto, tendrán necesariamente que ser hechas o existir ciertas cosas; y también, si un hombre es esto, serán necesarias ciertas cosas; y si éstas, también aquéllas.

Quizá lo necesario se encuentra también en el concepto de una [5] cosa. Pues si definimos la operación de aserrar como un cierto tipo de división, tal división no se podrá cumplir si la sierra no tiene determinado tipo de dientes, y estos dientes no podrán ser tales si la sierra no está hecha de hierro. Porque también en el concepto hay ciertas partes que son como su materia.

---

104 Sobre *phýsis* en Aristóteles *cf*. *Metafísica*, V, 4; Pauly-Wissowa, art. *Physis*, de Leisegag, vol. 39 (1941), 1130-1164; A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Lovaina-París, 1946, pág. 80 y sigs.; Heidegger, «Vom Wesen und Begriff des Physis, Arist. Phys. B 1», *Il Pensiero* 3 (1958), 131-56; Wieland, 1962, págs. 231-254; S. Waterlow, *Nature*, *change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford, 1982, págs. 1-93.

105 «Por otras causas», a saber: por arte (técnica), por azar y por elección.

106 *phýsis* y *téchnē* son dos principios distintos de cosas. Todo ente emerge de un principio, y, según sea éste intrínseco o extrínseco, tal emergencia será un «nacimiento» natural de cosas o una «producción» artificial de ellas. Estos modos de proveniencia determinan dos tipos contrapuestos y excluyentes de entes, pues la *téchnē* sólo produce artefactos, cosas que una vez producidas carecen de actividad natural.

107 En el ente artificial se distingue entre aquello que hace que sea lo que es (la forma, lo que hace que la cama sea cama) y aquello de que está hecho (la materia, su madera). Considerado abstractamente según su materia tiene naturaleza, aunque sólo *per accidens*, pues la madera no le es esencial; pero en tanto que cama no lo tiene. Por lo demás, la entidad de los artefactos es sólo «para nosotros» (de suyo y según la Naturaleza sólo sería madera); de ahí que se pueda decir que en rigor no son entes. Para Aristóteles, lo único verdaderamente entificante es la *phýsis*.

108 La definición de *phýsis* como principio intrínseco de movilidad no se refiere sólo a los semovientes, sino a todo ente natural. Pues «principio» significa aquí capacidad de mover o ser movido (*Metafísica*, 1019a15-20). Para Aristóteles, el movimiento es un cambio de la potencia al acto, un cambio que emerge de las *dynámeis* de una sustancia compuesta de materia y forma, lo cual supone siempre una dualidad: lo que mueve y lo que es movido. En efecto, es un teorema fundamental de la física aristotélica que «todo lo que está en movimiento es movido por algo» (256a14), donde «por algo» significa «por otro» o «por sí mismo en tanto que otro». Así, «principio» como *dýnamis katà kínēsin*, como capacidad o potencia motriz, puede ser tanto una potencia activa como una potencia pasiva (Ross, 1948, II, 241), y como tal sólo puede ser efectiva si algo actual la hace estar siendo actual, bien sea otra cosa, o bien, caso de que se mueva por sí mismo, si lo hace en tanto que otro. La distinción *per se*/*per accidens*: el carácter intrínseco del principio le pertenece a la *phýsis* esencialmente *(per se)*, no circunstancialmente *(per accidens)*. *En sí*/*en otro*: sólo lo natural tiene su principio «en sí» como algo «por sí» (es decir, como un carácter que le pertenece esencialmente); lo artificial lo tiene «en otro», aunque también lo puede tener por accidente en sí mismo.

109 Ejemplo de un movimiento artificial que se mueve a sí mismo, es decir, que el agente y lo que está

siendo movido (= curado) coincide que son una misma persona; pero, aparte de que se mueve a sí mismo en tanto que otro (*cf. Metafísica*, 1019a17), esta coincidencia es sólo accidental, es decir, no es condición necesaria que el paciente sea su propio agente. El ejemplo del «médico», tan recurrente en Aristóteles, era usual en la Academia.

110 No todo lo que es natural es naturaleza. Entre los entes naturales hay algunos que son más bien entes de entes, afecciones de otros entes, se predican de otros y sólo tienen ser por referencia y analogía con lo que de veras subsiste en y por sí mismo, con la substancia *(ousía)*: son los accidentes *(symbebēkóta)*. La sustancia, en cambio, es el *sujeto* último de toda predicación: no se predica de otro ni existe en otro. «Naturaleza» es, pues, primariamente sustancia; los accidentes y las propiedades son «por naturaleza». En *Metafísica*, 1015a13-15 se dice: «La naturaleza, en su sentido primario y fundamental, es la sustancia de los entes que tienen el principio del movimiento en sí mismos en cuanto tales; pues la materia no toma el nombre de naturaleza sino porque es susceptible de recibir tal principio».

111 El movimiento del fuego no es naturaleza ni tiene naturaleza porque no es una sustancia; pero en cuanto que es connatural al fuego, es «por naturaleza» *(phýsei)* y «conforme a naturaleza» *(katà phýsin)* —no se hace distinción aquí entre *phýsei* y *katà phýsin.*

112 *Cf.* 185a13-14, donde se da por supuesto la existencia de la naturaleza y del movimiento por ser una evidencia de la experiencia *(ek tê̄s epagōgê̄s)*. Como no se trata de la naturaleza o del movimiento inteligible (en sentido platónico), sino de la realidad física del movimiento en cuanto resultado de la naturaleza de las cosas y de su interacción mutua, querer deducir su existencia desde principios inteligibles es una tarea imposible. Por lo demás, como se dirá en 254a27-30, dudar de que existe el movimiento significa admitirlo, pues el pensar es ya un movimiento.

113 *tò prô̄ton enypárchon* expresa aquí la materia primera, pero, como indica Ross, «primera» con el sentido de próxima o inmediata, como lo indican los ejemplos puestos, al igual que en el texto paralelo de *Metafísica*, 1014b27: «aquello primero informe e incapaz de cambiar por su propia potencia *(dýnamis)* de lo cual es o llega a ser un ente natural». Platón la conceptuó como «aquello *en* lo cual algo llega a ser» (*tò en hô̄i gígnetai*, *Timeo*, 50d), y Aristóteles como «aquello *de* lo cual» *(tò ex hoû)*, admitiendo que en cierto modo la naturaleza es materia.

114 Sobre el sofista Antifonte *vid.* Guthrie, 1988, III, págs. 201-203.

115 Sobre la putrefacción *(sēpedô̄n)* como explicación de cierto tipo de morfogénesis véase el tratado hipocrático *Sobre las carnes*, 3, y Platón, *Fedón*, 96b (véase también P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1987, pág. 114). En cuanto a la generación espontánea mediante la putrefacción y la acción del sol (creencia que se mantuvo en Europa hasta el siglo XVIII), *vid. Reproducción de los animales*, III, 10, (*cf.* también *Metafísica*, 1032a12).

116 En cuanto a los elementos como naturaleza última de las cosas, se estaría refiriendo con el *fuego* a Heráclito e Hipaso, con la *tierra* quizás a Hesíodo, con el *aire* a Anaxímenes y Diógenes de Apolonia; en cuanto a «varios de estos elementos» acaso se refiera a Parménides (*Metafísica*, 984b4, 986b33), y «con todos ellos» a Empédocles (*Metafísica*, 984a8). En todas estas referencias *phýsis* sería la materia primordial de la que habrían surgido todas las cosas.

117 La analogía con *téchnē* quiere indicar que una cosa es naturaleza y tiene naturaleza no cuando es mera potencialidad material, sino cuando es realmente cosa, es decir, cuando actual y efectivamente es lo que es al estar siendo configurada por una forma. Por tanto, si aquello de que están hechas las cosas fuera mera posibilidad, la materia sería naturaleza sólo en posibilidad.

118 «Materia» y «forma» no son conceptos descriptivos, sino precisiones abstractas sólo distinguibles conceptualmente (la *hýlē* como tal es incognoscible, *Metafísica*, 1036a9); por eso la tesis de que la realidad primordial es materia informe le parece a Aristóteles inaceptable.

119 *Phýsis* como *entelécheia*. En general Aristóteles usa *enérgeia* y *entelécheia* casi como sinónimos; pero, como indica Ross, 1948, II, pág. 245, hay ciertos matices: *enérgeia* significa actividad o actualización, mientras que *entelécheia* significa actualidad o perfección resultante (el abstracto *entelécheia*, al parecer una creación de Aristóteles, habría sido derivado de *tò entelès échon*, *cf. Metafísica*, 1023a34). En la definición del

movimiento de *Física*, 201a10 la palabra utilizada es *entelécheia*, que comporta las notas de actualidad y de fin. Una cosa alcanza propiamente su *telos* (fin) cuando logra plenamente el *eîdos* para el cual está dispuesta por naturaleza. (*Vid.* Chung-Hwan Chen, «The relation between the terms *energeia* an *entelecheia* in the philosophy of Aristotle», *Classical Quartely* (1958), 12-17.)

120 Dicho de otra manera: a diferencia del huevo cósmico primordial de los órficos, para Aristóteles tiene que haber una gallina antes que el huevo (*cf. Metafísica*, 1073a1), pues una *ousía* nace de otra *ousía* determinada. El lema de Aristóteles es siempre «un hombre engendra a un hombre», que es a este respecto como el resumen de toda su filosofía. Düring, 1966, 531, observa que con esta apretada fórmula expresó la síntesis de dos elementos aparentemente incompatibles: la inmutabilidad y eternidad del *eîdos*, y la mutabilidad y contingencia de las cosas individuales. Así, la forma de un hombre sería la causa de la forma engendrada en el hijo (como la forma en el alma lo sería de la forma producida en la cama); y como lo actual es anterior a lo potencial, la *phýsis* sería sobre todo forma.

121 Tercer argumento en pro de la *phýsis* como forma. A diferencia de la medicina como actividad artificial, la naturaleza como proceso naturante procede hacia la naturaleza como forma naturada, es decir, hacia aquello que la determina como tal. A tal efecto se apela al sentido primitivo de *phýsis* «nacimiento», «crecimiento» (*phyómenon*; *cf.* el pasaje paralelo de *Metafísica*, 1014b16): todo lo que nace o crece tiene un *érgon* hacia su *eîdos*, un dinamismo en función de su propio fin. Por tanto, la *phýsis* como proceso «hacia» significa forma. (Quizá se aluda aquí a la *génesis eis ousían* de Platón, I.)

122 *Cf. infra*, V, 1, *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 3.

123 Según el cap. anterior *phýsis* es tanto «materia» como «forma». En éste se distingue la física de las matemáticas según el modo de entender el *eîdos* en uno y otro caso. Se examinan y se discuten luego los dos extremos: que la realidad sea *eîdos* y que sea *hýle*.

124 Contra los pitagóricos y platónicos, para Aristóteles las entidades matemáticos no existen *kath' hautá*, pues sólo son formas *(eídē)* abstraídas de un sujeto material (*Analíticos segundos*, 79a7-10) y como tales no tienen una existencia realmente independiente. Para la concepción aristotélica de las matemáticas *vid. Metafísica*, XIII, 1-3 y la introducción y notas de Julia Annas, *Aristotle's Methaphysics Books M and N*, Oxford, 1976. Las entidades matemáticas en general son entendidas como *tà ex aphairéseōs legómena* (*Analíticos segundos*, 81b3). Cuando la física considera los atributos geométricos los toma como accidentes *(symbebēkóta)*, mientras que las matemáticas los estudia por sí mismos, haciendo abstracción de los cuerpos físicos a que pertenecen. Para la oposición *tà ex aphairéseōs/tà ek prosthéseōs* (los entes por abstracción, los matemáticos/los que resultan de la adición, los entes físicos) *vid. Acerca del cielo*, 299a16, *Metafísica*, 1061a28.

125 *Simós*, de nariz chata o roma, ejemplo frecuente en Aristóteles (está ya en Platón, *Teeteto*, 209c, y quizá fuera usual en la Academia). En *Metafísica*, 1025b30-35 se dice: «de las cosas que se definen y de las quididades, unas son como la nariz chata *(tò simón)* y otras como lo cóncavo *(to koilón)*, diferenciándose en que lo chato se toma junto con la materia (pues lo chato es una nariz cóncava), mientras que la concavidad se toma sin la materia sensible. Y si todas las cosas naturales se enuncian como lo chato…» (*cf. Metafísica*, 1030b18, 1036b23, 1037b3; *Acerca del alma*, 429b14, etc.; véase también H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlín, 1870, 680a40). En griego, *simós* sólo se aplica a la nariz que es cóncava, es decir, designa un ser físico real e inseparable, mientras que «cóncavo» se aplica a toda cosa que tenga una concavidad cualquiera, es decir, es una determinación geométrica separable conceptualmente.

126 Sobre Empédocles *vid. Metafísica*, 983b6-984a18, 993a15-24, 1014b35-1015a3 (también *Partes de los animales*, 642a17; *Acerca del alma*, 410a1); sobre Demócrito *vid. Metafísica*, 1078b19-21, *Partes de los animales*, 642a26.

127 Si tanto el fin como cuanto se requiere para su cumplimiento han de ser estudiados por la física (y la causa final es para Aristóteles una función de la forma, como en el caso de la generación del hombre o de una casa), entonces no sólo ha de ser estudiada la forma, *eîdos* (sentido primario de *phýsis*), sino también la materia, condición necesaria para la generación de un hombre o la construcción de una casa.

128 Fragmento de un poeta anónimo, *cf.* Meineke, *Fragmenta Comicocum Graecorum*, V, pág. 123.

129 Sobre el diálogo perdido *Perì philosophías*, *vid.* W. Jaeger, *Aristóteles* [trad. de José Gaos], México,

Fondo de Cultura Económica, 1946, págs. 146-194; Düring, 1966, 185-189. Sobre los dos sentidos de «fin» *(finis qui y finis cui) vid. Acerca del alma*, 415b2; *Metafísica*, 1072b2.

130 Para Cornford (nota *ad loc.*), Aristóteles habría tomado esta distinción de Platón, *Crátilo*, 390d (el timonel, perito en el uso del timón, sabe qué figura ha de tener y dirige al carpintero que lo hace), y *Político*, 259e (el *architéctōn*, que sabe cómo hay que construir, dirige a los operarios). El fin de la manufactura es el producto, hecho con vistas a un uso.

131 Este capítulo se corresponde casi literalmente con *Metafísica*, V, 2. Según algunos (Bonitz, Ross, etc.) pertenecería originariamente a la *Física* y habría sido transferido con pequeñas variantes a dicho lugar de la *Metafísica* por algún editor posterior.

132 *Aítion* tenía en gr. un sentido más amplio que el de causa efectora: significaba autoría o responsabilidad de algo, razón, motivo, acusación. Aristóteles parece usar el vocablo con el doble sentido de «razón» y «causa» (factor explicativo y causa de ser), presentando aquí la *phýsis* como *aítion* en su cuádruple modalidad. ¿De dónde proviene esta concepción? Según Ross, Solmsen y otros, la doctrina de los cuatro *aítia* sería una sistematización de distinciones ya usadas en la Academia. Acaso haya también influencia de los hipocráticos en cuanto al modo de entender la *epistḗmē* como un saber etiológico y al uso de la etiología como un método heurístico y explicativo, aunque sorprende la ausencia de la palabra *próphasis* en la *Física*, tan usada como *aítion* para designar los factores explicativos de las enfermedades. En cuanto al sentido de la doctrina aristotélica, Charlton, Düring y otros la entienden como un intento de distinguir y clasificar los distintos tipos de factores explicativos de las cosas y sus procesos.

133 «Primera» parece tomarse aquí como «próxima».

134 *Ex hoû gígnetaí ti enypárchontos*, aquello desde lo cual, permaneciendo intrínseco a lo que deviene, es engendrada la cosa, es decir, la causa material. La expresión *aítion enypárchon*, es decir, causa intrínseca, suele significar la materia, pero a veces también la forma (para distinguirla del *eîdos chōristón* de Platón), y lo mismo cabe decir de *ex hoû* (*cf.* 195a19); *tò ektós*, por el contrario, se refiere a la causa exterior (p. ej., la causa eficiente). La *hýlē* es lo que permanece *(hypoménon)*, el sujeto o sustrato *(hypokeímenon)* que es determinado por la forma. Ahora bien, *hýlē* es un concepto analítico, un reducto abstracto que no responde a algo realmente distinto: sólo tiene existencia real lo compuesto *(tò sýnolon)* de materia y forma, es decir, la cosa sensible. Así, la materia es entendida como mera potencialidad (otro concepto analítico), de la que es generado algo al ser determinada por una forma que la actualiza y la configura.

135 La causa formal: *tò eîdos kaì tò parádeigma*, *toûto d'estìn ho lógos ho toû tí ên eînai*, la configuración entitativa de algo o el arquetipo, es decir, la razón de que algo sea lo que es, de lo que para algo era su ser. El uso de *parádeigma* referido a *eîdos* (forma) es una concesión al lenguaje platónico (*cf. Teeteto*, 176e y *Parménides*, 132d); sólo se encuentra aquí y en *Metafísica*, V, 2. *Eîdos* (o *morphḗ*) es en Aristóteles, como en Platón, tanto un concepto gnoseológico (*Metafísica*, 1010a25: «conocemos todas las cosas según el *eîdos*») como ontológico (*eîdos* como *ousía*, como lo que hace que algo sea lo que es en nuestra concepción). *Tò tí ễn eînai* significa el ser (o esencia) de la cosa en tanto que expresado en la definición. Pero su construcción es ambigua, porque, por una parte, no es claro como hay que entender el imperfecto *ễn*, y, por otra, tampoco es claro si *eînai* es predicativo o existencial. Para Charlton, 1970, pág. 58, *ễn* hay que tomarlo como un condicional con el *án* omitido y *eînai* como existencial, y para mantener la ambigüedad traduce: «the account of what the being would be». Véase también Aubenque, 1974, págs. 436-462; I. Conde, «Más sobre imperfecto: *tò tí ễn eînai*», *Revista Española de Lingüística* 19 (1989), 85-109.

136 La causa eficiente o motriz: *hóthen hē archḗ tễs metabolễs hē prṓtē*, el principio primero de donde proviene una transformación o mutación. Éste sería la única causa en el sentido actual del término.

137 *Tò hoû héneka*, aquello con vistas a lo cual es algo, la causa final. Toda cosa natural tiene un *érgon* propio, está en función de su *télos*: la generación y transformación de las cosas están determinadas por el *eîdos* en función de sus peculiares fines, y *phýsis* como el Todo de lo real es una *táxis* de fines.

138 *Tò ex hoû* significa ahora tanto la materia como la forma (*cf. Metafísica*, 1070b22, donde se las llama *tà enypárchonta aítia*).

139 Por «todo» *(hólon)* no hay que entender aquí el compuesto *(sýnolon)*, sino lo que hace que la cosa

sea un todo, es decir, el *eîdos*.

140 La identificación de *télos* con *agathón* y *béltiston (áriston)* es constante en el *corpus* (*cf.* 260b18: «tenemos siempre que suponer que lo mejor *(tò béltion)* es lo que realmente ocurre en la naturaleza).

141 Sobre la distinción entre *autò agathón* y *phainómenon agathón*, *vid. Tópicos*, 146b36 y sigs.

142 La distinción entre causa *per se* y *per accidens* depende del modo en que se considere el objeto: de una estatua en general será causa eficiente *per se* un escultor, y el que lo sea Policleto es sólo causa eficiente *per accidens*; pero con respecto a tal estatua particular obra suya Policleto es causa eficiente *per se* (*cf.* 195b25-27). El célebre escultor Policleto, puesto aquí como ejemplo, no fue sólo un artista sino también un hombre de pensamiento vinculado a la escuela pitagórica (*cf.* Diels-Kranz, 40 A).

143 Como causa de una estatua podemos considerar: 1) la causa propia individual («un escultor»), 2) el género de la causa propia individual («un artista»), 3) la causa accidental individual (p. ej., «Policleto»), 4) el género de la causa accidental individual («un hombre»), 5) la combinación de la causa propia individual y la causa accidental individual («un escultor Policleto»), 6) la combinación del género de la causa propia individual y el género de la causa accidental individual («un hombre artista»). A su vez, cada una de éstas puede ser considerada de dos modos: en potencia o en acto.

144 El problema de la simultaneidad de la causa y el efecto es discutido en *Analíticos segundos*, 95a22-b12, 98a35-99b8.

145 En los tres capítulos que siguen Aristóteles busca conceptuar desde su esquema causal la *týchē* y lo *autómaton*, pues para muchos pensadores anteriores eran la verdadera razón de todo acontecer, en íntima conexión con la idea de necesidad; además, desde los tiempos homéricos los grandes poetas habían dicho que lo divino se manifiesta como *týchē* (y como *moîra*), que la experiencia de lo divino es la experiencia de la *týchē*. Ambos vocablos, sobre todo *týchē*, pertenecían al fondo de la manera griega de sentir y concebir el mundo, y es muy difícil traducirlos sin que pierdan parte de su significado. Los romanos tradujeron *týchē* por *fortuna*, pues creyeron que su antigua diosa *Fortuna* se correspondía con la griega *Týchē*, y *autómaton* lo tradujeron por *casus* (casualidad), en ocasiones también por *spontaneus* (así, *génesis automátē* por *generatio spontanea*); ambas traducciones son parciales. *Autómaton* (del que derivan «automático» y «autómata») había tenido entre los griegos un uso más profano pero no menos inquietante, como el que encontramos entre los hipocráticos: algo es *autómaton* cuando se produce «de suyo», por la sola trama de causas y concausas que lo determinan, «espontánea» y ciegamente, como la lluvia o la autocuración de una enfermedad. Aquí lo traducimos por «casualidad», a pesar de que con esta palabra sólo se cubre una parte del campo semántico de *autómaton*, la referida a los efectos extrínsecos del hecho, pues ni para los griegos ni para nosotros la lluvia o la erupción de un volcán sería un hecho casual o azaroso, pero sí *autómaton* y también necesario: lo «casual» estaría en sus posibles efectos concretos sobre tal o cual cosa, lo que Aristóteles llama *tò apò automátou*, no en la trama causal que lo determina; mantenemos «espontáneo» para el caso de la «generación». *Týchē* lo traducimos por «suerte», que también tiene la limitación de hacer referencia a los efectos, lo que aquí se llama *tò apò týchēs*, «lo fortuito»; aquí también hay que decir que *týchē* no hace referencia primariamente a los efectos, sino a la «trama» de la cual éstos resultan, y en este sentido un griego no ve ninguna oposición entre *týchē* y necesidad. Conviene confrontar lo que aquí se dice con el estudio de lo accidental en *Metafísica*, VII, 2. Véase también H. Weiss, *Kausalitāt und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basilea, 1942.

146 *Cf. Metafísica*, 1070a8-10: «Las cosas llegan a ser o por *téchnē*, o por *phýsis*, o por *týchē*, o por *autómaton*. La *téchnē* es un principio que está en otro, la *phýsis* un principio que está en la cosa misma (pues un hombre engendra a un hombre), y las demás causas son privaciones de éstas». La *týchē* es una privación de la *téchnē* y lo *autómaton* una privación de la *phýsis*. Común a *týchē* y *autómaton* es para Aristóteles el hecho de ser excepciones, como también el ser efectos *per accidens* de series causales distintas.

147 Parece referirse a Leucipo y Demócrito. *Cf.* Diels-Kranz, 67 B 2: *oudén chrē̂ma mátēn gínetai allà pánta ek lógou te kaì hyp' anánkē*, ninguna cosa llega a ser gratuitamente, sino todas por una razón y por necesidad.

148 *Cf.* Diels-Kranz, 31 B 53. Aristóteles dice que para Empédocles el movimiento de cada uno de los elementos era necesario y que su combinación era fortuita *(apò týchēs)*. Así, en *Acerca de la generación y la corrupción*, 334a1-5: «Aunque la Discordia produce la separación, el *aithḗr* es llevado hacia arriba no por la

Discordia, sino, según se dice en alguna parte, de forma natural, y en otra, como por azar *(apò týchēs)*, pues en su recorrido ⟨el *aithḗr*⟩ se encontró así por azar ⟨con los otros elementos⟩, pero a veces de otra manera». Sobre *týchē* y *anánkē* en Empédocles *vid.* Guthrie, 1988, II, págs. 171-178.

149 *Cf.* Diels-Kranz, 31 B 57-61; *cf.* también *infra*, 198b29.

150 Se refiere a Demócrito (*cf.* Diels-Kranz, 68 B 67, 69). Que la *dínē* (vórtice, torbellino) se origine espontáneamente por sí misma *(autómaton)* parece estar en contradicción con otros fragmentos de Demócrito, según los cuales *anánkē* impera en todos los procesos de *phýsis*. Aristóteles usa indistintamente *týchē* y *autómaton* para referirse a los atomistas, pero, como indica Guthrie, 1988, II, pág. 422, no es seguro que *autómaton* fuera un término técnico usado por el atomismo: sólo aparece en el frag, 182 y con un sentido moral. *Cf.* también Platón, *Sofista* 265c, *Leyes*, 889b.

151 Según Ross, el argumento de que cualquier cosa no puede provenir de cualquier cosa podría ser de origen democríteo.

152 Quizá se refiere a Anaxágoras, pero es más probable que sea al culto popular de *Týchē* como una diosa; la referencia a *theía Týchē* era usual en los trágicos (*cf.* Liddell-Scott, pág. 1839), pero también aparece en Platón (*cf.* *Leyes*, 709b: «el *theós* y con el *theós* la *týchē* y el *kairós* dirigen todos los asuntos humanos»).

Sobre lo demoníaco y los demonios en Grecia *vid.* Dodds, *Los griegos y lo irracional*, cap. 2. No es fácil saber qué significa aquí *daimónion*. La idea de que cada cual tenía su demon (bueno o malo), de que lo demónico nos posee de algún modo, se encontraba profundamente arraigada en la cultura tradicional griega (recuérdese el demon de Sócrates); así, por ejemplo, *kakodaimonía* significaba todavía en tiempos de Aristóteles «locura», en el sentido de estar poseído por un demon malo. Pero ¿qué sentido tiene hablar de lo demónico en la Naturaleza? No es, desde luego, algo opuesto a lo divino, pues tanto uno como otro pueden ser buenos o malos para el hombre, sino que hay que tomarlo al parecer como una función de los divino. Pero ¿cómo hemos de entender el conocido pasaje de *Acerca de la adivinación por el sueño*, 463b14: *hē gàr phýsis daimonía*, *all' ou theía*, «pues la naturaleza es demónica, no divina»?

En la época helenística se acentuó la creencia en los démones, y en Roma encontramos la palabra latinizada *energumenos* (de origen aristotélico), utilizada en tiempos de Tertuliano con el sentido de estar poseído por un demonio maléfico, de estar hechizado.

153 *Cf.* *Analíticos segundos*, 87b20-21, 96a8-10. Con la distinción entre *tà ex anánkēs kaì aeì gignómena y tà hós epì tò polý* se introduce, como dice Düring, 1966, 239, el concepto de «das statistisch Normale» como característico de los procesos naturales, de gran importancia en la física aristotélica. La expresión *hṓs epì polý* está ya en Tucídides (I, 12).

154 En II, 4-6 *gignómenon (gígnesthai)* no tiene el sentido de «generación», de «llegar a ser», como en *Metafísica*, VII (donde se habla de la «generación espontánea» de nuevas sustancias, en cuyo caso la causa sería «interna»), sino «suceso», «hecho», «acontecimiento»: se trata de los resultados fortuitos y casuales que se producen ocasionalmente en cambios o acontecimientos no sustanciales.

155 Entiéndase «accidental» como lo que le sobrevive a algo de modo no necesario, sea desde sí mismo (caso de la supuesta «generación espontánea») o desde fuera (caso que nos ocupa); tiene, pues, en el orden de los *gignómena*, el sentido de coincidencia aleatoria. En el orden entitativo, en cambio, «accidente» sería un modo de ser del *ón*.

156 La *týchē* puede ser considerada o como causa o como efecto. Como causa es concomitancia, algo que concurre *per accidens* en la causa propia del hecho en cuestión (Aristóteles negará que en sentido estricto sea *causa*). Como efecto es para Aristóteles el resultado de la intersección o coincidencia *(symbaínei)* externa de dos órdenes causales distintos; éste sería el caso del acreedor que encuentra fortuitamente a su deudor (quizá fuera un ejemplo muy conocido, y hasta podría haberlo tomado de una comedia de su tiempo, como siguiere Cornford).

157 *Cf.* *Ética nicomáquea*, 1139a33-35 (sobre el concepto de *proaíresis*, elección, *vid.* *Ética nicomáquea*, III, 2).

158 La *týchē* como algo oscuro *(ádelos)* que escapa a la inteligencia humana sería un *éndoxon* de origen atomista. Aecio atribuye a Demócrito (y también a Anaxágoras) casi las mismas palabras que encontramos aquí

(*cf*. Diels-Kranz, 59 A 66). Pero la *týchē* en los atomistas hay que entenderla según su tesis de la *necesidad*: lo que tomamos como producto de la *týchē* respondería en realidad a un complejísimo entramado de innumerables causas necesarias, tantas que su determinación y predicción estarían fuera del alcance de la comprensión humana. El otro *éndoxon* («la *týchē* no es causa de nada») sería también de origen atomista (*cf*. Leucipo, Diels-Kranz, 67 A 2: «nada sucede *mátēn*», y Demócrito, Diels-Kranz, 68 A 119: «Los hombres han inventado la imagen de la *týchē* como excusa para su propia irreflexión»).

159 En otros lugares del *corpus* encontramos la oposición *phýsis/týchē* (lo normal/lo excepcional); así, *Ética eudemia*, 1247a31-33: «La *phýsis* es la causa de lo que sucede siempre —o en la mayoría de los casos— de la misma manera, mientras que la *týchē* es lo contrario».

160 Sobre la *eutychía* (buena suerte) véanse las interesantes disquisiciones de *Ética eudemia*, 1246b37-1248b7.

161 *Cf*. *Retórica*, 1369a32-b5: «Son debidos a la *týchē* aquellos acontecimientos cuya causa es indeterminadas *(aóristos)* y que no suceden para algo ni siempre ni en la generalidad de los casos ni de modo regular *(tetagménos)*, lo que es claro por la definición de *týchē*. Son por naturaleza *(phýsei)* aquellos cuya causa está en ellos mismos y ésta es regular». Los sucesos debidos a la *týchē* serían entonces *parà phýsin* (fuera de lo natural, paranormales), como se dice a continuación.

162 En el lenguaje usual *eupraxía* significaba prosperidad, éxito, una vida bien lograda, algo que parecía un producto de la *eutychía* (buena suerte). La identificación de *eudaimonía* con *eupraxía* y *eutychía* era, pues, un tópico popular (la etimología de *eu-daimonía*, «tener un buen *daímon*», se prestaba a ello). Aristóteles discute este punto en *Ética eudemia*, 1246b37-1248b7, y en *Ética nicomáquea* nos presenta su doctrina de la *eudaimonía* como *enérgeia kat'aretḗn*, como realización plenaria de lo más noble que hay en el hombre. Sobre *eudaimonía* como *eupraxía met'aretḗs vid*. *Retórica*, 1360b14.

163 Parece una cita de algo que dijera Protarco, el alumno de Gorgias que aparece en la segunda parte del *Filebo* de Platón.

164 Parece referirse a un caballo que vuelve sin jinete a la retaguardia desde la primera línea de batalla.

165 El caso del trípode era un ejemplo tópico de la época, utilizado por Gorgias y que se encuentra ya en Homero.

166 *Mátēn*, adv. antiguo gr., usado por Homero. Guthrie, 1988, II, pág. 423, indica que puede significar dos cosas: *a*) en vano, una finalidad malograda (lat. «frustra»); *b*) sin razón, gratuitamente (latín «temere»). *Autó-maton* no proviene de *mátēn* (derivado del ac. *mátē*), como supone Aristóteles, sino ambos de *máomai* (Ross, 1936, 523).

167 Para Ross, 1936, 524, este pasaje no se refiere a los monstruos, como pensó Temistio, que serían más bien errores en la actividad de la *phýsis* (*cf*. 199b4), sino a los casos de «generación espontánea» (*cf*. *Metafísica*, 1032a28-32). Pero para Aristóteles la *génesis automátē* tenía una causa interna, fenómeno que admitía en el caso de ciertos peces (*Investigación sobre los animales*, 569a11) e insectos (*Reproducción de los animales*, 732b12). Hubo que esperar hasta Pasteur para que se refutara la explicación aristotélica (todavía Buffon creía en la generación espontánea). En nuestra época el tema ha cobrado nueva actualidad en las discusiones sobre el origen de la vida.

168 *Cf*. *Metafísica*, 1026b27-33, donde se considera a lo accidental como una privación de lo que sucede «la mayoría de las veces». Por ello es posterior en definición a lo que es normal. Y en 1027a7 y sigs. se nos dice que el carácter indefinido de lo accidental se debe a que «la causa de lo que es o llega a ser por accidente es también por accidente. Así, puesto que no todo lo que es o llega a ser es por necesidad y siempre, sino que en su mayoría son cosas que suceden en la mayor parte de los casos *(hṓs epì tò polý)*, es necesario que exista lo que es por accidente» (entiéndase esta necesidad como necesidad *de dicto*, no *de re*).

169 Aquí parece referirse otra vez a Demócrito (como en 196a24 y sigs.); además de aducir el hecho de la regularidad *(hṓs epì tò polý)* de los procesos naturales, se apoya en que lo que *per se* es anterior a lo que es *per accidens*, a fin de preservar el finalismo. Ahora, como el finalismo supone la naturaleza como forma, afirmar que la razón última de los resultados casuales se debe a la naturaleza es entenderla como forma.

Pero ¿no es la naturaleza como materia la razón de los hechos *per accidens*? (*Cf*. *Metafísica*, 1027a13-15: «la

causa de lo accidental es la materia, la cual puede ser de otra manera de como es en la mayoría de los casos *(hṓs epì tò polý)*.

170 194b23-195a3.

171 «Esencia» traduce aquí *tò tí esti*, pero también en otros lugares *tò tí ē̂n eînai*. La primera expresión tiene en Aristóteles un sentido más amplio (puede significar el «qué» sustancial, la *deutéra ousía* (*Categorías*, 2a14), pero también el «qué» en cada una de las categorías); *tò tí ē̂n eînai* significa sólo la forma esencial expresada en la definición. Aquí *tò tí esti* significa el «qué» de la *ousía* (*cf. Metafísica*, 1028a14-15; *Tópicos*, 103b30), es decir, la forma sustancial (*ousía* tiene dos sentidos, el de sujeto último y el de forma, *cf. Metafísica*, 1017b23-26).

172 *Cf. Analíticos segundos*, 72a14-24, donde las definiciones nominales son consideradas como principios últimos de una *apódeixis*.

173 El mismo ejemplo se aclara en *Analíticos segundos*, 94a36-b7: ¿por qué los persas atacaron Atenas? Porque antes los atenienses habían atacado e incendiado Sardes.

174 El principio eficiente del llegar a ser o de las modificaciones de una cosa está en la forma o esencia de otra, o en ella misma en tanto que otra: la causa eficiente del embrión es la forma del progenitor; pero también el *télos* de un embrión es la forma que ha de alcanzar, la realización de sus propias estructuras: es el llegar a ser plenamente lo que ya era: así, para Aristóteles, la esencia o forma sustancial es lo que hace que algo llegue a ser lo que es, el principio *a quo* y *ad quem* de una cosa. En *Metafísica*, 983a27, en lugar de «causa formal» se habla de *ousía kaí tò tí ē̂n eînai*, pues para Aristóteles la *ousía* (o, si se quiere, la esencia de la *ousía*) es propiamente el fundamento del devenir, del llegar a ser. Aunque no siempre es así, pues para Aristóteles hay fenómenos en los que el movimiento es explicable por la mera necesidad de la materia, en cuyo caso no hay *télos* ni el principio moviente se identifica con la forma.

175 Hay así tres *pragmateîai*, tres estudios distintos: la «filosofía primera», que estudia las *ousíai* primeras y los movientes inmóviles; la astronomía, que estudia los cuerpos indestructibles sujetos a movimientos; y la física, que estudia las sustancias móviles destructibles. *Cf. Metafísica*, 1026a27: «si no hubiese otra *ousía* aparte de las cosas constituidas por *phýsis*, la Física sería la *epistḗmē* primera; pero si hay alguna *ousía* inmóvil, su *epistḗmē* será anterior y será la *epistḗmē* primera».

176 Hay dos tipos de movientes: uno cuya forma es también causa eficiente y que a la vez es *télos* de su movilidad, y otro, el *Theós* o moviente inmóvil, que es moviente no como causa eficiente sino como fin, en el sentido de que suscita el movimiento de cada cosa a la realización plenaria de su propia naturaleza: el *Theós* de Aristóteles no ha producido las cosas ni es su fin, en el sentido de que suscite en ellas un movimiento hacia el *Theós* como su fin último; lo que suscita es sólo la aspiración *(hormḗ)* de cada cosa a realizar plenariamente su propia esencia. Si esto es así, sólo en sentido metafórico se puede decir que el *Theós* es moviente, ya que no hay ningún «hacer» de su parte, sólo un suscitar.

177 En lo que sigue se refiere *a*) a la causa eficiente, *b*) a la causa material, *c*) a la causa formal y *d*) a la causa final en cuanto es bien de cada cosa.

178 No hay que ver aquí y en lo que sigue la expresión de un teleologismo universal, como si *todo* lo que es o sucede por naturaleza fuera para un fin. Un eclipse de sol, p. ej., no tiene para Aristóteles causa final (*Metafísica*, 1044b8-12). El que un animal tenga ojos es para un fin, pero no el hecho de que sean azules o verdes (*Reproducción de los animales*, 778a30-b1). Lo que él afirma es que *algunas* cosas y procesos naturales son para un fin, a saber, los que se deben a la naturaleza como forma (los ejemplos que pone suelen ser de seres vivos). Pero lo que es debido a la naturaleza como materia no es para un fin, sino que es necesario incondicionalmente. Tal es el caso de la lluvia «de Zeus» (la religión popular llegó a identificar a Zeus con el cielo o el supremo poder celeste, viendo en uno o en otro el sujeto activo del llover); tampoco el viento, las nubes, las olas del mar, los cataclismos, etc. son fenómenos teleológicos. Düring, 1966, 372, observa: «Es extraño que Aristóteles no haya presentado la *anánkē* como un quinto *aítion*; quizá no lo hizo porque quería mantener inicialmente su teoría enteramente libre de toda explicación mecanicista. Pero en los escritos biológicos posteriores no tiene ninguna dificultad en decir que ciertos procesos son «necesarios por naturaleza y no requieren explicación alguna».

179 Para la crítica de Aristóteles a Empédocles y Anaxágoras *vid. Metafísica*, 985a10-23, 988b6-16.

180 *Cf.* Diels-Kranz, 31 B 61.

181 Puede resultar paradójico que Aristóteles pretenda refutar la tesis de la necesidad *e (anánkē)* apoyándose en que no parece que las cosas estén regidas por la *týchē*, pero la cosmología preplatónica no vio oposición entre *anánkē* y *týchē* (o *autómaton*). Guthrie, 1988, II, 175, 422, cita múltiples textos en los que se habla de la «*týche* necesaria», de que las cosas acontecen «necesariamente por *týchē*», etc. La *phýsis* de cada cosa sería lo que hace que sea necesariamente lo que es y se comporte como lo hace; la *týchē* estaría en la interacción. Lo necesario no sería su ser, sino su modo concreto de ser y de comportarse hasta su destrucción; así, cada cosa respondería a su propio destino *(moîra)*, a la naturaleza que le ha caído en suerte. Expresiones análogas encontramos en los escritos hipocráticos cuando se hace referencia a la *vis medicatrix naturae*, como «la *phýsis* sana *automátōs*», por su propia espontaneidad necesaria; la *anánkē phýsis* (y su movimiento necesario es visto como *automátē*) es un tópico recurrente en tales escritos (*cf.* Laín Entralgo, 1987, págs. 54, 63).

182 El argumento se apoya en que si algo sucede siempre o normalmente entonces no puede ser *apò automátou* o *apò symptṓmatos* (vocablo que se introduce en este cap.; habrá que esperar hasta Galeno para que *sýmptōma*, «co-incidencia», cobre un sentido técnico en la medicina). ¿Es admisible sin más este supuesto? No parece suficiente con apelar al lenguaje usual. Aristóteles afirma que los procesos debidos a la naturaleza como forma suceden siempre o normalmente de una determinada manera, a menos que algo se lo impida *apò automátou*, es decir, por una interferencia accidental: de una semilla nace siempre algo individual de la misma especie *(eîdos)*, no cualquier cosa; luego hay un *télos*. Pero ¿realmente o sólo «als ob»? La segunda posibilidad es la interpretación de Wieland, para quien la teleología aristotélica es sólo «como si»: *télos* sería para él un mero «concepto de reflexión» que no exige de suyo una correspondencia real (1962, 261). Pero, aunque pueda serlo para nosotros, es discutible que fuera así para Aristóteles. Por otra parte, como indica Guthrie, 1988, VI, 242, difícilmente admitiría un científico actual que las excepciones a la normalidad en los procesos se deben a la «casualidad»: buscaría las condiciones que determinan tales excepciones.

183 Cada etapa de un proceso continuo y normal de cambio aparece como un fin y como la progresiva realización de un fin. Afirmación optimista, si se las toma como etapas en la realización plenaria de su *eîdos*, identificándose *télos* con «lo mejor»; podrían ser para la enfermedad y la muerte, como observa Charlton, 1970, pág. 123. Pero incluso aunque fueran etapas de su crecimiento y maduración, parece que sólo podríamos hablar de una teleología «als ob», como dice Wieland.

184 Sobre la analogía entre naturaleza y arte *vid.* G. E. R. Lloyd, *Polaridad y analogía*, Taurus, Madrid, 1987, págs. 267-272, especialmente el apartado sobre argumentación por analogía, págs. 355-386. Véase también otro gran libro de Lloyd, *Magic*, *Reason and Experience*, Cambridge, 1979.

185 Para la teoría aristotélica de los monstruos *vid. Reproducción de los animales*, IV, 3-4: «la causa de lo monstruoso está en la materia y en los componentes del embrión», se dice en 770a6; y en la página siguiente se indica que lo monstruoso se debe al hecho de que la «naturaleza formal» *(hē katà tò eîdos phýsis)* no ha prevalecido *(kratḗsēi)*: «Lo monstruoso es propio de lo que es contrario a la naturaleza *(parà phýsin)*, aunque no contra la naturaleza tomada en su integridad, sino como lo que sucede en las generalidad de los casos. Porque, con respecto a lo que es siempre y por necesidad, nada sucede *parà phýsin*, sino sólo en lo que sucede en la generalidad de los casos, pero podría hacerlo de otra manera. Y aunque lo monstruoso sucede ciertamente contra este orden *(táxis)* particular, nunca lo hace de cualquier manera al azar, por lo que lo monstruoso parece menor, ya que lo que es *parà phýsin* es en cierto modo *katà phýsin*, es decir, *cuando la «naturaleza formal» no ha dominado a la «naturaleza material»* (770b9-18). (Véase también *Acerca de las partes de los animales*, 663b23, donde se dice que *hē katà tòn lógon phýsis* [la «naturaleza racional»] hace uso de los productos de hē *anankaía phýsis* con vistas a algo).

186 *Cf.* Diels-Kranz, 31 B 62.4.

187 Aristóteles distinguió tres tipos principales de necesidad: el constreñimiento, la necesidad condicional y la necesidad incondicional o *simpliciter* (*cf. Metafísica*, V, 5; los otros dos tipos que allí se distinguen serían reducibles a éstos). El constreñimiento no se tiene en cuenta aquí. La necesidad condicional o «hipotética» (presentada en *Metafísica*, 1015a2 como «algo sin lo cual el bien no puede realizarse») es la que, desde el punto de vista del fin, es condición necesaria de su realización, es decir, la materia como *conditio sine qua non* para la

realización de la forma. La necesidad incondicional (la de «lo que no puede ser de otra manera», 1014a34) es, en cambio, la necesidad de la materia sin referencia a fines, aquella por la que las fuerzas de la materia producen «ciegamente» sus efectos, tesis mantenida por muchos filósofos preplatónicos y que Aristóteles admitirá en *Partes de los animales*, 642a1 al afirmar que muchas cosas se producen por la «simple» necesidad de la materia («las causas son dos: una para lo cual, otra lo necesario; pues muchas cosas ocurren por necesidad»). En este capítulo sólo se trata de la necesidad condicional.

188 Quizá se refiere a Empédocles y Anaxágoras. Las líneas a1-5 que siguen parecen una parodia de alguna sentencia de Anaxágoras (Ross nos remite a Diels-Kranz, 59 B 15).

Ahora bien, en el caso del muro tendríamos dos tipos de necesidad. En *Analíticos segundos*, 94b37-95a3 se dice: «La necesidad es de dos clases: la que es conforme a la naturaleza y a la tendencia *(hormḗ)*, y la que es por constreñimiento y contraria *(pará)* a la tendencia. Así, una piedra es desplazada necesariamente hacia arriba y hacia abajo, pero la necesidad es diferente en uno y otro caso». La necesidad de su desplazamiento hacia abajo sería una necesidad incondicional, explicable por la mera «tendencia» de la materia. Pero conforme se levanta el muro se ejerce la necesidad por constreñimiento en los materiales que lo constituyen, en contra de su «tendencia» natural, y en este caso desde el punto de vista de la construcción (es decir, de la causalidad formal, eficiente y final) la necesidad es condicional.

189 *Cf. Partes de los animales*, 639b11-640a8, donde se aplica al campo de la biología esta concepción de la necesidad como «medio», que establece las condiciones que tienen que darse para que se cumpla el fin precontenido en la definición o *lógos* de una cosa.

LIBRO TERCERO

1

Definición del movimiento

Puesto que la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio, [200b] y nuestro estudio versa sobre la naturaleza, no podemos dejar de investigar qué es el movimiento; porque si ignorásemos lo que es, necesariamente ignoraríamos también lo que es la naturaleza. Y después [15] de que hayamos determinado qué es el movimiento, hemos de intentar investigar de la misma manera los problemas posteriores.

El movimiento parece ser uno de los continuos, y lo primero que se manifiesta en lo continuo es el infinito. Por esto sucede a menudo que quienes definen lo continuo utilizan la noción de «infinito», ya que entienden por «continuo» lo que es divisible hasta el infinito.[190] Además, se [20] piensa que el movimiento es imposible sin el lugar, el vacío y el tiempo.

Es claro, entonces, por todo esto y por el hecho de que estas nociones son comunes y universales[191] a todas las cosas de que se ocupa nuestro estudio, que tenemos que examinar cuanto se refiere a cada una de ellas, pues el estudio de lo particular es posterior al de lo común. [25]

Comencemos, pues, como hemos dicho, por el movimiento. Las cosas —algunas sólo en acto, otras en potencia y en acto— son o un «esto» o una cantidad o una cualidad, y de la misma manera en las otras categorías de lo que es. En cuanto a las que son relativas a algo, se dicen según el exceso o el defecto, o según la actividad o la pasividad, [30] o, en general, según su capacidad de mover o de ser movida; porque lo que puede mover es tal con respecto a lo que puede ser movido, y lo que puede ser movido es tal con respecto a lo que puede mover.

Ahora bien, no hay movimiento fuera de las cosas, pues lo que cambia siempre cambia o sustancialmente o cuantitativamente o cualitativamente [35] o localmente, y, como hemos dicho, no hay nada que sea [201a] común a tales cambios y no sea o un «esto» o una cantidad o una cualidad o alguna de las otras categorías. Así pues, no hay movimiento ni cambio fuera de los que hemos dicho, ya que no hay ninguno que se encuentre fuera de lo que hemos dicho.[192]

Cada una de estas categorías está presente en las cosas de dos maneras: por ejemplo, con respecto a un «esto», en su forma o su privación; [5] con respecto a la cualidad, en lo blanco o lo negro; con respecto a la cantidad, en lo completo o lo incompleto; y de la misma manera con respecto al desplazamiento en el arriba o el abajo, lo pesado o lo ligero. Por consiguiente, las especies del movimiento y del cambio son tantas como las del ser.[193]

[10] Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal;[194] por ejemplo, la actualidad de lo alterable en tanto que alterable es la alteración, la de lo susceptible de aumento y la

de su contrario, lo susceptible de disminución —no hay nombre común para ambos—, es el aumento y la disminución; la de lo generable y lo destructible es la [15] generación y la destrucción; la de lo desplazable es el desplazamiento.

Que esto es el movimiento se aclara con lo que sigue. Cuando lo construible, en tanto que decimos que es tal, está en actualidad, entonces está siendo construido: tal es el proceso de construcción; y lo mismo en el caso de la instrucción, la medicación, la rotación, el salto, la maduración y el envejecimiento.

Y como en ocasiones una misma cosa puede estar en potencia y en [20] acto —no a la vez y bajo el mismo respecto, sino como lo caliente en potencia y frío en acto—, se sigue que habrá muchas cosas que actúen y se modifiquen entre sí, pues cada una de ellas será a la vez activa y pasiva. Luego el moviente[195] es también naturalmente movible, ya que cuando mueva será movido. Hay algunos que piensan que todo [25] lo que mueve es movido, pero no es así, como se aclarará más adelante,[196] pues hay algo que mueve y es inmóvil.

El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera[197] no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movible. Entiendo el «en tanto que» así: el bronce es estatua en potencia, pero el movimiento no es la actualidad del [30] bronce en tanto que bronce, pues no es lo mismo ser bronce que ser algo en potencia; si fueran lo mismo en sentido absoluto y según el concepto,[198] el movimiento sería entonces la actualidad del bronce en tanto que bronce; pero, como se ha dicho, no son lo mismo. Esto es [35] claro en el caso de los contrarios, ya que poder curarse es distinto que [201b] poder enfermar —si no lo fueran, estar enfermo sería lo mismo que estar sano—; pero el sujeto del estar sano y del estar enfermo, sea humor o sea sangre, es uno y el mismo. Y puesto que no son lo mismo, como el color no es lo mismo que la cosa visible, es evidente que el [5] movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que potencial.[199]

Es claro, entonces, que esto es el movimiento, y que una cosa se mueve cuando está en actualidad de esta manera, ni antes ni después. Porque cada cosa particular puede estar a veces en actualidad, a veces no, como en el caso de lo construible, y la actualidad de lo construible [10] en tanto que construible es el proceso de construcción; porque la actualidad de lo construible es o el proceso de construcción o la casa; pero cuando la casa existe ya no es construible; lo que se construye es lo construible. Esta actualidad, entonces, tendrá que ser el proceso de construcción; y el proceso de construcción es una clase de movimiento. El mismo razonamiento se aplicará también a los otros movimientos.

2

Indeterminación del movimiento. Precisiones sobre lo moviente y lo movido

[15] Que lo que se ha dicho es aceptable se ve con claridad tanto por lo que otros han dicho sobre el movimiento como por la dificultad de definirlo de otra manera. Porque no es posible poner el movimiento y el cambio en otro género. Esto resulta evidente si se examina cómo [20] lo conciben algunos, cuando dicen que el movimiento es alteridad, desigualdad, no ser.[200] Pero ninguna de estas cosas está necesariamente en movimiento, ni en cuanto otras, ni en cuanto desiguales, ni en cuanto no ser; ni tampoco el cambio tiene lugar hacia o desde éstos más bien que hacia o desde sus opuestos.

La razón de que pongan el movimiento en estos géneros está en que el movimiento parece ser algo indefinido, y los principios de la [25] otra serie de opuestos correlativos son indefinidos[201] por ser privativos, pues ninguno de ellos es un «esto» particular, ni una casualidad, ni alguna de las otras categorías.

Una de las razones por las que se piensa que el movimiento es indefinido está en el hecho de que no se lo puede entender en sentido absoluto como una potencialidad o como una actualidad de las cosas; porque ni la cantidad en potencia ni la cantidad en acto se mueven necesariamente. [30] Y se piensa que el movimiento es un cierto acto, aunque incompleto;[202] la razón está en el hecho de que lo potencial, cuya actualidad es precisamente el movimiento, es incompleto. De ahí que sea difícil captar qué es el movimiento, porque hay que ponerlo o en la privación o en la potencialidad o en la pura actualidad, pero ninguna [35] de estas soluciones parece admisible. Nos queda entonces el modo que [202a] hemos indicado,[203] a saber, que el movimiento es una cierta actualidad, una actualidad tal como hemos dicho, difícil de captar, pero admisible.

Como se ha dicho, todo moviente también es movido, esto es, todo moviente que sea potencialmente movible y cuya ausencia de movimiento sea reposo (pues en aquello a lo que pertenece el movimiento [5] la ausencia de movimiento es reposo). Porque actuar sobre lo movible en cuanto tal es precisamente moverlo; pero el moviente hace esto por contacto,[204] de tal manera que al mismo tiempo experimenta también una modificación. Por eso decimos que el movimiento es la actualidad de lo movible en tanto que movible, y esto ocurre por contacto con lo que tiene capacidad de mover, de suerte que también éste lo experimenta al mismo tiempo. Ahora bien, el moviente aporta siempre [10] una *forma*, sea un «esto» determinado, sea una cantidad o una cualidad; y esta forma[205] es el principio y la causa del movimiento cuando el moviente mueve algo, como por ejemplo, lo que es actualmente un hombre produce un hombre de lo que es hombre en potencia.

3

El movimiento como el acto de lo moviente y lo movido

En cuanto a la dificultad planteada, es manifiesto que el movimiento está en lo movible; pues el movimiento es la actualidad de lo movible por la actuación de lo que tiene

capacidad de mover; y la actualidad de lo que tiene capacidad de mover no es distinta de la actualidad de lo movible, pues el movimiento tiene que ser la actualidad de ambos.[206] Algo tiene capacidad de mover porque puede hacerlo, y es un moviente porque actualiza realmente; pero la capacidad de actualizar es sobre lo movible. Hay, por lo tanto, una misma actualidad para ambos, así como hay también un mismo intervalo del uno al dos que del dos al uno, y un mismo intervalo entre lo que asciende de A a B y lo que desciende de B a A, porque éstos son numéricamente uno, aunque su concepto no lo sea; y lo mismo hay que decir sobre el movimiento y lo movido.

Pero esto presenta una dificultad conceptual.[207] Quizás fuera necesario que la actualidad de lo activo no sea la misma que la de lo pasivo, pues en un caso es actividad y en otro pasividad, siendo la operación y el fin del primero una acción y la del segundo una pasión. Y puesto que ambos son movimientos, y son distintos, ¿en cuál de los dos sujetos estarán? O *a*) ambos estarán en el paciente que es movido, o *b*) la actividad estará en el agente y la pasividad en el paciente (si se tuviese que llamar actividad a esta última sólo será por homonimia).

Ahora bien, si fuese *b*), el movimiento estaría en lo moviente, ya que se aplica la misma razón a lo que mueve y a lo que es movido. Por lo tanto, o todo moviente será movido, o lo que tenga movimiento no será movido.

Pero si fuese *a*), ambos movimientos estarán en lo que es movido y afectado, tanto la actividad como la pasividad (por ejemplo, el enseñar y el aprender, que siendo dos estarán en el que aprende), y entonces, primero, la actualidad de cada cosa no estará en cada cosa, y, segundo absurdo, una misma cosa será movida con dos movimientos al mismo tiempo (pues ¿qué serían estas dos alteraciones de una misma cosa u hacia una misma forma?). Pero esto es imposible; habrá una única actualidad. Pero es irracional suponer que la actualidad de [202b] dos movimientos específicamente distintos sea una y la misma. Porque si estar enseñando fuera lo mismo que estar aprendiendo (y en general una acción lo mismo que una pasión), entonces enseñar sería lo mismo que aprender (y en general actuar lo mismo que padecer, de suerte que aquel que enseñe será necesariamente el que aprenda todo lo que enseñe, y el que actúe será el que padezca.

No es absurdo, sin embargo, que la actualidad de una cosa esté en otra, pues el enseñar es la actividad de alguien que puede enseñar, que se ejercita sobre otro y no está separada, ya que es la actividad de uno sobre otro. Nada impide, por lo demás, que haya una misma actualidad para dos cosas,[208] no en el sentido de que su ser sea el mismo, sino en el sentido de que lo potencial está referido a lo que está en actualidad.

Tampoco es necesario que el que enseñe sea el que aprende; y aunque actuar y padecer fueran una misma cosa no lo serían en el sentido de que la definición de su esencia[209] sea la misma (como la definición de «túnica» y la de *himátion*), sino, como hemos dicho antes, en el sentido de que el camino[210] de Tebas a Atenas es el mismo que el de Atenas a Tebas. Porque las cosas que son de algún modo idénticas no lo son en todo lo que les pertenece, sino sólo si su esencia es idéntica. Y aunque lo que se

enseñe sea lo mismo que lo que se aprenda, aprender no es lo mismo que enseñar, de la misma manera que aunque la distancia entre dos puntos sea una, estar distante en la dirección de A a B no es una y misma cosa que estarlo en la dirección de B a A. Hablando en general, enseñar no es primariamente lo mismo[211] que aprender, ni [20] la acción lo mismo que la pasión, sino que la mismidad está en aquello a que pertenecen:[212] el movimiento; porque la actualidad de A sobre B y la actualidad de B por la acción de A son diferentes en definición.

Se ha dicho qué es el movimiento, tanto en general como en particular, y no es difícil ver cómo hay que determinar cada una de sus [25] especies. La alteración, por ejemplo, es la actualidad de lo alterable en tanto que alterable, o, en términos más conocidos, es la actualidad de lo potencialmente activo y lo potencialmente pasivo en cuanto tales, tanto en general como en cada caso particular (por ejemplo, en los procesos de construir y de curar). Cada una de las otras especies de movimiento se definirán de la misma manera.

4

Doctrinas anteriores. Aporías

Puesto que la ciencia de la naturaleza estudia las magnitudes, el movimiento [30] y el tiempo, y cada uno de éstos es por necesidad o infinito o finito,[213] aunque no toda cosa es o infinita o finita (como por ejemplo, una afección[214] o un punto, pues quizá no sea necesario que estas cosas tengan que ser o infinitas o finitas), convendrá entonces que quien se [35] ocupe de la naturaleza investigue si el infinito es o no es; y, si es, qué es.

Un signo de que la investigación sobre el infinito pertenece a esta ciencia está en el hecho de que todos aquellos que parecen haberse [203a] ocupado dignamente de esta parte de la filosofía han hablado sobre el infinito y todos lo han entendido como un principio de las cosas.

Algunos, como los pitagóricos y Platón, consideran que el Infinito es por sí mismo un principio, no algo accidental a otras cosas, sino algo que es en sí mismo una substancia.[215] Para los pitagóricos está en [5] las cosas sensibles (pues no consideran que el número sea algo separable), y piensan también que lo que está fuera del cielo es infinito.[216] Pero para Platón[217] no hay ningún cuerpo fuera del cielo, ni tampoco las Ideas, ya que éstas no están en ningún lugar; y, en cuanto al infinito, [10] afirma que está tanto en las cosas sensibles como en las Ideas. Además, los pitagóricos dicen que el infinito es lo Par; porque lo Par, cuando es abarcado y delimitado por lo Impar, confiere a las cosas la infinitud. Un signo de esto, dicen, es lo que ocurre con los números, pues cuando los «gnómones»[218] son puestos en torno al uno, y aparte, [15] en un caso la figura que resulta es siempre diferente y en otro siempre la misma. Para Platón hay dos infinitos, lo Grande y lo Pequeño.[219]

Todos los que estudian la naturaleza ponen como sujeto del infinito una naturaleza que es distinta de los llamados «elementos», como el agua o el aire o algo intermedio.[220] Pero ninguno de los que ponen un número finito de elementos piensan que éstos sean algo infinito. [20] Y cuantos ponen infinitos elementos, como Anaxágoras con las *homeomerías*[221] y Demócrito con la *panspermía*[222] de las figuras, afirman que el infinito es un continuo por contacto.

Anaxágoras afirma, además, que una parte cualquiera de un todo es una mezcla[223] semejante al todo, porque ve que cualquier cosa se genera de cualquier cosa. Esta parece ser la razón por la cual afirma que hubo un tiempo en el que todas las cosas estaban juntas[224] (por ejemplo, [25] esta carne y este hueso, y así cualquier otra cosa, por lo tanto todas las cosas y también al mismo tiempo). Porque, según él, hay un comienzo de la separación no sólo para cada cosa, sino también para todas. Y como lo generado se ha generado de un cuerpo semejante, y hay una generación de todas las cosas, aunque no simultáneamente, tiene que haber un [30] principio de esta generación, un principio único, que Anaxágoras llama Inteligencia; la Inteligencia opera mediante el pensamiento a partir de un cierto principio. Así, necesariamente en algún tiempo todas las cosas estuvieron juntas y en algún tiempo comenzaron a ser movidas.

Demócrito, por su parte, niega que los cuerpos primeros se hayan engendrado entre sí; para él el cuerpo común[225] es el principio de todas [203b] las cosas, diferenciándose éstas en magnitud y figura.

Es claro, entonces, según estas consideraciones, que la investigación sobre el infinito concierne a los físicos. Todos ellos tienen buenas razones para poner el infinito como un principio,[226] ya que piensan que nada puede existir en vano, ni puede tener otro poder que no [5] sea el de un principio; porque toda cosa o es un principio o proviene de un principio, pero del infinito no hay principio, ya que entonces tendría un límite. Además, en cuanto principio, sería ingenerable e indestructible, ya que todo lo generado tiene que alcanzar su fin, y hay también un término de toda destrucción. Por eso, como decimos, [10] parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna[227] (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el Nous o el Amor), y que es lo divino, pues es «inmortal e imperecedero»,[228] como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos.

[15] La creencia en la realidad del infinito proviene principalmente de cinco razones:[229] 1) del tiempo, pues en infinito;[230] 2) de la división de las magnitudes, pues los matemáticos también hacen uso del infinito;[231] 3) si hay una generación y destrucción incesante es sólo [20] porque aquello desde lo cual las cosas llegan a ser es infinito;[232] 4) porque lo finito encuentra siempre su límite en algo, de suerte que si una cosa está siempre necesariamente limitada por otra, entonces no podrá haber límites últimos;[233] 5) pero la razón principal y más poderosa, que hace que la dificultad sea común a todos, es ésta: porque al no encontrar nunca término en nuestro pensamiento, se piensa que no [25] sólo el número es infinito, sino también las magnitudes matemáticas y lo que está

fuera del cielo;[234] y al ser infinito lo que está fuera del cielo, se piensa que existe también un cuerpo infinito y un número infinito de mundos; pues, ¿por qué habría algo en una parte del vacío más bien que en otra? De ahí que se piense que si hay masa[235] en alguna parte tiene que haberla en todas partes. Y también, que si hay un vacío y un lugar infinitos, tendrá que haber también un cuerpo [30] infinito, porque en las cosas eternas no hay ninguna diferencia entre poder ser y ser.[236]

Pero la teoría del infinito plantea dificultades; porque tanto si suponemos que existe como que no existe se siguen muchas consecuencias imposibles. Además, si existe, ¿de qué modo existe? ¿Como una sustancia o como un atributo esencial de alguna naturaleza? ¿O de ninguno de estos modos, aunque hay sin embargo algo infinito o cosa infinita en número?

Ahora, el principal problema que ha de examinar un físico es si [204a] existe una magnitud sensible que sea infinita.

Así pues, tenemos que determinar, ante todo, los distintos sentidos del término «infinito».[237] 1) En un caso llamamos infinito a lo que es imposible recorrer, porque por su propia naturaleza no puede ser recorrido (como una voz, que es invisible); 2) en otros, lo que se puede recorrer, pero sin llegar a un término, o*a*) lo que difícilmente puede ser [5] recorrido, o *b*) lo que naturalmente admite ser recorrido, pero no puede ser recorrido o no tiene límite. Además, todo lo que es infinito puede serlo o por adición o por división o por ambos.

5

No hay un infinito separado ni un cuerpo sensible infinito

Ahora bien, es imposible que lo infinito sea separable de las cosas sensibles y sea algo en sí mismo infinito. Porque sí lo Infinito mismo[238] no fuera una magnitud ni una pluralidad, sino una substancia y no [10] un atributo,[239] sería entonces indivisible; porque lo divisible es o una magnitud o una pluralidad. Pero si es indivisible no es infinito, salvo que fuese como la voz que es invisible. Pero los que afirman la realidad de lo infinito no dicen que sea de esta manera, ni es eso que buscamos, sino lo infinito como «lo que no puede ser recorrido». Pero si [15] lo infinito existe como atributo nunca podrá ser, en tanto que infinito, un elemento constitutivo de las cosas, como tampoco lo invisible lo es del lenguaje, aunque la voz sea invisible.

Además, ¿cómo es posible que exista el Infinito mismo, si ni existen el Número mismo ni la Magnitud misma, de los que el infinito es de suyo una propiedad.[240] La necesidad de que exista este infinito es aún menor que la del número o la magnitud en sí.

[20] Es también evidente que no es posible que lo infinito exista como un ser en acto o como una substancia y un principio. Porque cualquier parte que se tome de él sería infinita, si es divisible en partes[241] (ya que si lo infinito es una sustancia y no un atributo

de un sujeto, la esencia del infinito [25] sería lo mismo que lo infinito). Por consiguiente, será o indivisible o divisible en partes infinitas. Pero es imposible que los múltiples infinitos sean lo mismo; porque así como una parte de aire es aire, también una parte de lo infinito sería infinita, si lo infinito fuera una sustancia o un principio. Luego lo infinito tiene que carecer de partes y ser indivisible. Pero es imposible que un infinito actual sea así, pues tiene que [30] ser una cantidad. Luego lo infinito existe como un atributo. Pero, si así fuera, ya se ha dicho antes que no se lo puede llamar principio, sino más bien a aquello de lo cual es atributo, como el aire o lo Par. De ahí que sea absurdo lo que dicen cuantos hablan a la manera de los pitagóricos, pues hacen de lo infinito una substancia y lo dividen en partes.[242]

Aunque quizás haya que plantear la investigación en términos más [35] generales, a saber, si el infinito es posible en las entidades matemáticas [204b] y en las que son inteligibles y no tienen magnitud. Pero lo que aquí estamos examinando son las cosas sensibles y sobre ellas recae nuestro estudio, y lo que nos preguntamos es si hay entre ellas un cuerpo que sea infinito por aumento.

Ahora bien, considerado el problema según razones generales[243] parece que no lo hay. Porque si la definición de cuerpo es «lo que está [5] limitado por una superficie», entonces no puede haber un cuerpo infinito,[244] ni inteligible ni sensible. Tampoco puede haber un número infinito separado,[245] pues un número, o lo que tiene número, es numerable; y si fuese posible numerar lo que es numerable, entonces sería posible recorrer el infinito.

Y si se lo examina según razones propias[246] se llega al mismo resultado, [10] pues un cuerpo infinito no puede ser ni compuesto ni simple.

1) El cuerpo infinito no será compuesto si el número de elementos es finito. Pues es necesario que los elementos sean más de uno, que los opuestos sean siempre iguales y que ninguno de ellos sea infinito. Porque si el poder de un cuerpo fuera inferior al de otro en una cantidad cualquiera (por ejemplo, si [15] el fuego fuera finito y el aire infinito, y una determinada cantidad de fuego superase en poder a la misma cantidad de aire, aunque en una proporción siempre numerable), es evidente que el cuerpo infinito prevalecería y destruiría el cuerpo finito. [20] Por otra parte, es imposible que cada elemento sea infinito, pues un cuerpo es algo que se extiende en todas direcciones, y es infinito lo que tiene extensión infinita; por lo tanto, un cuerpo infinito tendría una extensión infinita en todas direcciones hasta el infinito.
2) Tampoco puede haber un cuerpo infinito que sea uno y simple, ni *a*) como algo que exista aparte de los elementos y de lo cual éstos se han generado, como afirman algunos,[247] ni *b*) tomado en un sentido absoluto.

[25] *a*) Hay algunos que suponen lo infinito en el primer sentido, que no es para ellos ni aire ni agua, y hacen esto a fin de que los otros elementos no puedan ser destruidos por un elemento que sea infinito. Porque estos

elementos tienen contrariedades entre sí (por ejemplo, el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente), y si uno de ellos fuera infinito los otros habrían sido ya destruidos; afirman entonces que hay algo distinto de lo cual estos provienen. Pero es imposible [30] que exista tal cuerpo, no porque sea infinito (pues sobre esto habría que hacer el mismo razonamiento que se aplica por igual a todo, al aire o al agua o a cualquier otra cosa), sino porque no hay tal cuerpo sensible fuera de los llamados «elementos». Toda cosa se resuelve en aquello de que está hecho; por lo tanto, tal cuerpo tendría que existir fuera del [35] aire, el fuego, la tierra y el agua, pero nada similar se ha observado.[248]

[205a] *b*) Por otra parte, ni el fuego ni ningún otro elemento puede ser infinito. Porque hablando en general, y prescindiendo de si alguno de ellos puede ser infinito, es imposible que el Todo, aunque sea finito, sea o llegue a ser uno de ellos, como dice Heráclito que en algún tiempo todas las cosas llegan a ser fuego.[249] Y la misma argumentación se puede aplicar [5] a la unidad que los físicos suponen que existe fuera de los elementos; pues toda cosa cambia de lo contrario a lo contrario,[250] por ejemplo de lo caliente a lo frío.

Hay que examinar en general si es o no es posible que haya un cuerpo sensible infinito. Las siguientes consideraciones mostrarán que es enteramente imposible que lo haya.

Todo cuerpo sensible está por naturaleza en algún lugar, y hay un [10] lugar propio para cada cuerpo, el mismo para el todo y para una parte suya, por ejemplo, el mismo para toda la tierra y para un terrón, para el fuego y una centella.

Por consiguiente, *a*) si el cuerpo infinito fuese homogéneo, entonces o estará inmóvil o estará siempre en movimiento ⟨con respecto al lugar⟩. Pero esto es imposible.[251] Pues ¿por qué hacia arriba y no hacia abajo o hacia cualquier otra dirección? Lo que quiero decir es que, por ejemplo, si se trata de un terrón, ¿hacia dónde se moverá o [15] dónde permanecerá en reposo? Porque su lugar es el lugar infinito del cuerpo al que es homogéneo y del que es una parte. ¿Ocupará, entonces, el lugar total? ¿Y cómo? ¿En qué consistirán, entonces, y dónde estarán su reposo y su movimiento? ¿Permanecerá en reposo en todas partes? Luego no se moverá. ¿O se moverá en todas partes? Luego no se detendrá jamás.

Pero *b*) si el Todo no fuera homogéneo en sus partes, tampoco sus [20] lugares serían homogéneos. Entonces, primero, el cuerpo del Todo no tendrá más unidad que la del contacto; y, segundo, las partes serán o finitas o infinitas en especie. Pero no es posible que sean finitas, porque si el Todo ha de ser infinito, algunas serían infinitas, como el fuego o el agua, y otras no. Pero, como hemos dicho antes,[252] esto sería la destrucción de los contrarios. Y si las partes fueran infinitas y simples, [25] sus lugares serían también infinitos, y los elementos serían asimismo [30] infinitos. Pero si esto es imposible y si los lugares son finitos, entonces el Todo también tiene que ser infinito.

Pues es imposible que no se correspondan el lugar y el cuerpo, ya que ni el lugar en su integridad es más grande de lo que pueda serlo el cuerpo —y entonces el cuerpo [35] no será infinito—, ni tampoco el cuerpo puede ser más grande que [a25] el lugar, pues de lo contrario o bien habría un vacío o bien un cuerpo que por naturaleza no estaría en ninguna parte. Esta es la razón por la cual ninguno de los fisiólogos identificó el Uno o el Infinito con el fuego o la tierra, sino con el agua o el aire o algo intermedio, porque el lugar de los primeros (fuego, tierra) está claramente determinado, mientras que los segundos oscilan entre el arriba y el abajo.

[205b] Anaxágoras habla absurdamente sobre el reposo del Infinito; pues dice que el infinito se apoya en sí mismo, porque está en sí mismo, ya que no hay nada que lo contenga, como si una cosa estuviera por su [5] propia naturaleza en donde quiera que esté.[253] Pero esto no es verdad, pues algo podría estar en un lugar por constreñimiento, no por naturaleza. Por lo tanto, si se dice que el Todo no se mueve (porque lo que se apoya en sí mismo y está en sí mismo tiene que ser inmóvil), se tendría que decir también por qué no se mueve según su naturaleza. Porque no es suficiente con decir tales cosas y seguir adelante. Podría [10] haber algo que no estuviera en movimiento, pero nada impidiese que pudiera estarlo por naturaleza si fuese movido. Tampoco la Tierra tiene movimiento local, y no lo tendría aunque fuera infinita, ya que es retenida por el Centro. Y no permanece en el Centro porque no haya otro lugar al que pueda desplazarse, sino porque su naturaleza es así. También se podría decir en este caso que la Tierra se apoya en sí misma. Ahora bien, así como, aun en el supuesto de que la Tierra fuese infinita, tal [15] infinitud no sería la causa de que estuviera en reposo, sino el hecho de tener peso, y lo pesado permanece en el Centro, así también el infinito podría permanecer en sí mismo por alguna otra causa y no por ser infinito y apoyarse sobre sí mismo. Y al mismo tiempo es evidente que una parte cualquiera deberá permanecer en reposo; pues así como el infinito permanece en sí mismo al apoyarse sobre sí mismo, así tambié [20] cualquier parte suya que se tome permanecerá en sí misma, pues los lugares del todo y de la parte son de la misma especie; por ejemplo, el lugar de la totalidad de la Tierra y el del más pequeño terrón está abajo, y el del fuego total y el de una centella está arriba. Por consiguiente, si el lugar del infinito ha de estar en sí mismo, éste será también el lugar de la parte. Luego la parte permanecerá en reposo en sí misma.

En general, es evidente que es imposible afirmar que existe un cuerpo [25] infinito y que al mismo tiempo cada cuerpo tiene su lugar ⟨propio⟩, si damos por supuesto que todo cuerpo sensible es pesado o ligero, y si lo pesado se mueve por naturaleza hacia el Centro y lo ligero hacia arriba. Porque un cuerpo infinito tendría que hacer lo mismo; pero es imposible que sea pesado o ligero en su totalidad o que una de las mitades experimente alguno de estos desplazamientos y la otra el otro. Pues ¿cómo dividirlo? ¿O cómo una parte de lo que es infinito podría estar [30] arriba y la otra abajo, o una en el extremo y la otra en el Centro?

Además, todo cuerpo sensible está en un lugar, y las especies y diferencias del lugar son: arriba, abajo, delante, detrás, derecha e izquierda; estas distinciones se hacen no sólo respecto de nosotros y por convención, sino también en el Todo mismo; pero en un

cuerpo infinito [35] no puede haberlas.

En definitiva, si es imposible que haya un lugar infinito, y si todo cuerpo está en un lugar, entonces es imposible que haya un cuerpo [206a] infinito. Además, lo que está en alguna parte está en un lugar y lo que está en un lugar está en alguna parte. Luego, si el infinito no puede ser una cantidad (pues sería una cantidad determinada, con dos codos o tres codos, ya que esto es lo que significa cantidad), entonces no podrá [5] estar en un lugar, pues estaría en alguna parte, arriba o abajo o en alguna de las otras seis direcciones, cada una de las cuales es un límite.

Es pues evidente, después de lo que se ha dicho, que no existe un cuerpo que sea actualmente infinito.

6

Modo de realidad del infinito

Pero, por otra parte, es claro que la negación absoluta del infinito es una hipótesis que conduce a consecuencias imposibles. Porque en tal [10] caso tendría que haber un comienzo y un fin del tiempo,[254] las magnitudes no serían divisibles en magnitudes y el número no sería infinito. Y puesto que, según las distinciones establecidas, ninguna de estas alternativas parece aceptable, hace falta un árbitro que ponga de manifiesto en qué sentido el infinito es y en qué sentido no es.

Ahora bien, el ser se dice o de lo que es en potencia o de lo que es [15] en acto, mientras que el infinito es o por adición o por división. Y ya se ha dicho[255] que la magnitud no es actualmente infinita, aunque es infinitamente divisible —no es difícil refutar la hipótesis de las líneas indivisibles.[256] Nos queda, entonces, por mostrar que el infinito existe potencialmente.

Pero la expresión «existencia potencial»[257] no se debe tomar en el sentido en que se dice, por ejemplo, «esto es potencialmente una estatua, [20] y después será una estatua», pues no hay un infinito tal que después sea en acto. Y puesto que el ser se dice en muchos sentidos, decimos que el infinito «es» en el sentido en que decimos «el día es» o «la competición es», porque éstos siempre están siendo algo distinto (en estos casos hay una existencia potencial y actual, pues los juegos olímpicos existen [25] tanto por su posibilidad de realizarse como por su estar realizándose).

Pero el infinito se manifiesta de una manera en el tiempo y en las generaciones de los hombres, y de otra en la división de las magnitudes.[258] En general, el infinito tiene tal modo porque lo que en cada caso se toma es siempre algo distinto y lo que se toma es siempre finito, aunque siempre distinto.

[30] Además, el ser se dice en muchos sentidos, por lo que no hay que tomar el infinito como un individuo particular, como un hombre o una casa, sino en el sentido en que hablamos del día o de la competición, cuyo ser no es como el de algo que llega a ser

una substancia, sino que está siempre en generación y destrucción, finito en cada caso, pero siempre diferente.

En las magnitudes, sin embargo, lo que se ha tomado permanece, [206b] mientras que en el tiempo y en las generaciones de los hombres se destruye, de tal manera que nada dejan atrás.

El infinito por adición es en cierto modo el mismo que el infinito por división, pues en una magnitud finita el infinito por adición se produce en un proceso inverso al otro; porque en la medida en que una [5] magnitud se ve dividida hasta el infinito, en la misma medida aparecen las adiciones con respecto a una determinada magnitud. Pues si en una magnitud finita tomamos una cantidad determinada, y tomamos luego otra en la misma proporción, aunque no en la misma cantidad del todo inicial, no lograremos recorrer la magnitud finita; pero si aumentamos la proporción de tal manera que las cantidades [10] tomadas sean siempre iguales, entonces la recorreremos, porque toda magnitud finita puede ser agotada mediante la sustracción de una cantidad determinada.[259] Así pues, el infinito no tiene otro modo de realidad que éste: en potencia y por reducción. Y existe actualmente en el sentido en que decimos que el día o la competición existen; y existe potencialmente, como la materia;[260] pero no existe por sí mismo, [15] como existe lo finito.

Hay también un infinito potencial por adición, el cual, como hemos dicho, es en cierto sentido de la misma manera que el infinito por división, pues siempre se podrá tomar algo fuera de él; pero lo que se tome nunca superará toda magnitud finita, a diferencia del infinito por división, en el que toda magnitud finita es superada en pequeñez y [20] siempre quedará una parte más pequeña.

Por consiguiente, no se puede admitir que el infinito, ni siquiera potencialmente, supere un todo por adición, a menos que haya algo que sea accidentalmente infinito en acto, como dicen los fisiólogos que es infinito el cuerpo que está fuera del mundo y cuya substancia es aire o algo semejante.[261] Pero si ningún cuerpo sensible puede ser actualmente [25] infinito de esta manera, es evidente que tampoco puede haber un cuerpo que sea potencialmente infinito por adición, excepto, como hemos dicho, de una manera inversa a la del infinito por división. Por eso, Platón supuso dos infinitos,[262] ya que se pensaba que era posible superar todo límite y proceder hasta el infinito, tanto respecto [30] del aumento como de la reducción. Pero, habiendo supuesto ambos infinitos, no se sirvió de ellos; porque para Platón el infinito no se presenta en la reducción de los números, pues la unidad es el número mínimo, ni tampoco en su aumento, pues concibió los números sólo hasta la década.[263]

Ahora bien, lo infinito resulta ser lo contrario de lo que se nos dice [207a] que es: no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino que el infinito es aquello fuera de lo cual siempre hay algo. Un signo de ello lo tenemos en que se llama «infinitos» a esos anillos que carecen de engarce, porque siempre es posible tomar una parte fuera de la que se ha tomado; pero esto es hablar por semejanza, no es sentido estricto, porque aunque [5] esta condición debe darse, en lo infinito también es preciso que la parte que se tome no

sea jamás la misma, pero en el círculo no ocurre esto último, sino sólo que la parte siguiente es siempre distinta.

Así pues, una cantidad es infinita si siempre se puede tomar una parte fuera de la que ya ha sido tomada. En cambio, aquello fuera de lo cual no hay nada es algo completo y un todo;[264] pues así es como definimos un [10] todo: aquello a lo que nada falta, como un hombre total o un cofre total. Y como en los casos particulares, así también en sentido estricto «todo» es aquello fuera de lo cual no hay nada; pero aquello fuera de lo cual hay algo ausente, sea lo que sea, no es un todo. «Todo» y «completo»[265] o son enteramente idénticos o son muy próximos en su naturaleza.[266] Nada es completo *(téleion)* si no tiene fin *(télos)*, y el fin es un límite.

[15] Por eso tenemos que pensar que Parménides habló mejor que Meliso, ya que éste dice que lo infinito es todo,[267] mientras que para el primero el todo es finito y «equidistante del centro».[268] Porque poner lo infinito en el Universo y el todo no es como «unir un hilo con otro»,[269] ya que es por su semejanza con el todo por lo que ellos otorgan esa dignidad al infinito, a saber, la de abarcar todas las cosas y tener en sí mismo el todo. En realidad el infinito es la materia de la compleción de [20] una magnitud,[270] y es potencialmente un todo, aunque no actualmente; y es divisible por reducción e inversamente por adición, siendo un todo y finito no en sí mismo, sino con respecto a otro; y en tanto que infinito no abarca, sino que es abarcado. Por eso en tanto que infinito es incognoscible, [25] ya que la materia no tiene forma.[271] Es, pues, evidente que hay que concebir al infinito más bien como una parte que como un todo, ya que la materia es una parte del todo, como el bronce en una estatua de bronce. Puesto que, si abarcase las cosas sensibles, lo Grande y lo Pequeño tendrían que abarcar también las inteligibles.[272] Pero es absurdo e imposible [30] que lo incognoscible e ilimitado pueda abarcar y delimitar.

7

Clases de infinito

Resulta entonces razonable pensar que no hay un infinito por adición que sea tal que pueda superar toda magnitud,[273] pero en la división [35] sí puede haberlo; porque, como la materia, el infinito está [207b] dentro de algo que lo contiene, y lo que lo contiene es la forma. Y parece también razonable que en los números el más pequeño sea el límite, pero que en la dirección del más grande toda pluralidad siempre puede ser superada. En las magnitudes, por el contrario, [5] toda magnitud es superada en la dirección de lo más pequeño, pero cuando se procede hacia lo más grande no hay una magnitud infinita. La razón es que la unidad,[274] cualquier cosa que sea una, es indivisible (un hombre, por ejemplo, es sólo un hombre y no muchos); pero el número es una multiplicidad de

«unos» o una cierta cantidad de ellos. Así, el número debe detenerse en lo indivisible, porque «dos» y «tres» son sólo denominaciones derivadas,[275] y de la misma manera cada uno de los otros números. Pero en la dirección del número mayor siempre es posible pensar otro mayor, porque una magnitud puede ser infinitamente biseccionada. De ahí que este infinito sea potencial, nunca actual, aunque lo que se tome supere siempre toda pluralidad determinada. Pero este número no es separable[276] del proceso de bisección, ni su infinitud permanece, sino que consiste en un proceso de llegar a ser, como el tiempo y el número [15] del tiempo.

En las magnitudes ocurre lo contrario: lo que es continuo se puede dividir hasta el infinito, pero no es infinito si se procede hacia lo más grande. Pues la cantidad que puede ser potencialmente también puede ser actualmente. Por tanto, como no hay ninguna magnitud sensible que pueda ser infinita, es imposible que sea superada toda cantidad determinada; [20] pues si fuera posible sería algo más grande que el mundo.

El infinito no es el mismo en la magnitud, el movimiento y el tiempo,[277] como si fuera una naturaleza singular, sino que el infinito que es posterior se dice con respecto al infinito que es anterior; por ejemplo, se dice que lo es el movimiento porque la magnitud en virtud de la cual algo es movido o cambiado o aumentado es infinita, y que lo es el tiempo porque el movimiento es infinito. De momento sólo hacemos uso de [25] estas distinciones; más adelante intentaremos decir qué es cada una, y también por qué toda magnitud es divisible en magnitudes.

Esta argumentación no priva a los matemáticos de sus especulaciones al negar la existencia actual de un infinito que sea irrecorrible en la dirección del aumento.[278] Porque no tienen necesidad de este infinito (ya [30] que no hacen uso de él), sino sólo, por ejemplo, de una línea finita que se prolongue tanto como ellos quieran. Y sobre una magnitud muy grande se puede hacer una división en la misma proporción que en cualquier otra magnitud. Así, con respecto a sus demostraciones, es para ellos indiferente la presencia del infinito en el orden de las magnitudes reales.

Puesto que hay una cuádruple división de las causas, es evidente que [35] el infinito es causa como materia,[279] que su ser es privación, y que el sujeto [208a] en virtud de lo cual existe es algo continuo y sensible. Todos los otros pensadores[280] parecen considerar también el infinito como materia; porque es absurdo tomarlo como continente y no como lo que está contenido.

8

Refutación de la existencia de un infinito actual

[5] Nos quedan por exponer las razones por las que se piensa que el infinito existe no sólo potencialmente, sino también como algo separado, pues algunas no son necesarias[281] y a otras se les puede responder con algunas verdades que se le oponen.

1) Para no impedir la generación no es necesario que haya un cuerpo sensible que sea actualmente infinito; porque, siendo el universo finito, la destrucción de una cosa puede ser la generación [10] de otra.[282]

2) Estar en contacto y ser finito son distintos. El primero está en relación a algo y es con algo (pues todo estar en contacto es con algo), y además es un accidente de algo finito.[283] Pero lo que es finito no es finito en relación a algo, ni puede haber contacto entre cosas cualesquiera tomadas al azar.

3) Es absurdo fiarse sólo del pensamiento, pues el exceso o el defecto [15] no está en las cosas, sino en el pensamiento.[284] Se podría pensar también que cada uno de nosotros es mayor de lo que es y que puede seguir aumentando hasta el infinito; pero, si alguno tiene un tamaño mayor que el que tenemos, no lo tendrá por que lo piense, sino porque realmente es así; pensarlo es accidental.

   a) El tiempo y el movimiento son infinitos, y también el pensamiento, [20] aunque no permanezca la parte que es tomada.[285]

   b) La magnitud no es (actualmente) infinita ni por la reducción ni por el aumento en el pensamiento.[286]

Hemos dicho, pues, de qué modo el infinito es y de qué modo no es, y qué es lo que es.

---

190 Ésta no es la definición aristotélica del continuo (*cf.* 227a10-17, 231a22), aunque se sigue de ella (*cf.* 231a21-232a22).

191 «Comunes» y «universales» en el sentido de que todo cuerpo físico está sujeto a movilidad, está en un lugar, en un tiempo y es continuo (y, como tal, es de alguna manera infinito); aunque para Aristóteles no todo lo real es móvil, localizado y tempóreo (p. ej., las entidades matemáticas, 221b3, el *prō̂ton kinoûn*, *Acerca del cielo*, 279a11-22). Para la contraposición entre «lo común» y «lo particular» *vid. Analíticos segundos*, 76a37-11).

192 El *prō̂ton kinoûn* y los otros principios movientes de las esferas del mundo son sólo actualidades inmóviles; las entidades hilemórficas, por el contrario, son en potencia y en acto. Algunos, como Spengel, conjeturan una clase intermedia, la de lo que sólo es potencialmente, aquello que por su propia naturaleza no puede actualizarse, como es el caso del infinito. En estas líneas se introducen dos piezas básicas del aparato conceptual aristotélico: la distinción *dýnamis/entelécheia* y las categorías. La restricción de los tipos de *kínēsis* a cuatro categorías (los demás serían secundarios y derivados) se repite en V, 1-2.

193 Aquí parece atacarse la visión platónica de la *kínēsis* como un género supremo, distinto de las cosas que están en movimiento (*vid. Sofista*, 248a-249b). Así como hay más ser que el ser de las cosas, parece decir Aristóteles, tampoco hay otro movimiento que el de las cosas. «Fuera de las cosas» también podría entenderse también, como sugiere Ross, 1936, 536, como fuera de los distintos respectos categoriales según los cuales hay *kínēsis*.

194 *Hē toû dynámei óntos entelécheia hē̂i toioûton*: es la célebre definición de *kínēsis*. «En cuanto tal», o en tanto que está en potencia, subraya el carácter dinámico del movimiento: no es simple actualidad, sino un estar siendo actualizado, una actualidad activa.

195 Introducimos aquí la palabra «moviente» para traducir *kinoûn*, participio presente de *kinéō*. Los traductores latinos lo tradujeron mediante el sustantivo *motor*, vocablo que, como *accidens* y otros, sólo es propiamente expresivo en su contexto latino, pero en una época motorizada y mecanizada como la nuestra la

palabra «motor» sugiere inmediatamente la imagen de una máquina. Los alemanes tienen la ventaja de disponer de *bewegend* y *Beweger*, y los ingleses de *movent* y *mover*.

196 258b10-267b26. En *Metafísica*, 1072a26-b3, se afirma que el *prȏton kinoûn akíneton* (primer moviente inmóvil) no mueve las cosas del mundo *(physikȏs)*, sino que sólo suscita el movimiento, como objeto de amor y de deseo.

197 Reformulación de la definición de *kínēsis* mediante la noción de *enérgeia*, acentuando así el carácter operativo de la actualización (también se podría traducir por «actividad»). Para *kínēsis* como *enérgeia vid. infra*, 201b27-202a2. El ej. del bronce aclara la diferencia entre actualidad estática y actualidad dinámica. Cabe entender también lo potencial como disposición, *in casu* como disposición para llegar a ser una estatua; *energeîn* es en el *corpus* el vocablo usual para indicar el ejercicio de una disposición. *Vid.* L. Kosman, «Aristotle's definition of motion», *Phrónesis* 14 (1969), 40-62; R. Brague, «Note sur la definition du mouvement», en F. De Gandt y P. Souffrin (eds.), *La physique d'Aristote*, págs. 84-105.

198 Sobre la mismidad *in re* y diferencia en definición *(katà lógon) vid.* 202b5 y sigs. Cuando las actualidades son diferentes tiene que haber para Aristóteles una diferencia *katà lógon*. En cuanto a la diferencia entre un color y lo visible, aunque coextensivos (*cf. Acerca del alma*, II, 7), no se identifican en cuanto a su definición. Para Aristóteles la diferencia conceptual está en sus actualidades: la actualidad de un color *qua* color es ser un color, y la actualidad de un color *qua* visible es su ser visto, es decir, conceptualmente la visibilidad es para el color un *symbebēkós*, algo accidental que le sobreviene.

199 Se presenta el construir como un ejemplo modélico que ilustra la definición de *kínēsis*: el cumplimiento de lo construible es la *enérgeia* de estar construyendo la casa, es decir, una actualidad procesual. Así, *kínēsis* es el proceso de actualización: la estatua en tanto que está siendo esculpida, la casa en tanto que está siendo construida.

200 Parece referirse a los pitagóricos y a Platón (*cf. Timeo*, 57e; *Sofista*, 256d).

201 Se refiere a los pitagóricos, quienes, según *Metafísica*, 986a22 y sigs., en su lista de diez principios contrarios en columnas paralelas *(systoichíai)*, encabezada por *péras* y *ápeiron*, incluyeron el movimiento en *tò ápeiron*. Aristóteles redujo las oposiciones a la que él consideró la oposición radical «forma/privación» (*vid. supra*, I, 7).

202 Sólo hay *kínēsis* mientras la potencialidad está siendo actualizada; se trata, por tanto, de una actualización que en cada momento de su realización es incompleta, inacabada, *atelḗs* (*atelḗs* con respecto a su compleción). Para Aristóteles, una potencialidad sólo puede ser entendida mediante la actualidad de la cual depende; en *Metafísica*, IX, 8 se indica que la actualidad es anterior a la potencialidad tanto lógicamente *(katà lógon)* como ontológicamente *(katà ousían)*. Así, *kínēsis* no es ni una actualidad ni una potencialidad, sino una mezcla de ambas. Para la relación entre *kínēsis* y *enérgeia vid. Metafísica*, 1048b18-35, *Ética nicomáquea*, 1173a32-b4, 1174a14-b14 (un movimiento es un proceso incompleto mientras se está realizando, pero una actividad como el ver es completa en cada momento de su duración); véase también J. Ackrill, «Aristotle's distinction betwen *enérgeia* and *kinēsis*», en *New Essay on Plato and Aristotle* (ed. Bambrough).

203 201a10.

204 Es el célebre principio de que «no hay acción a distancia»; sólo la hay cuando hay «contacto». La tesis de la necesidad del contacto y el principio de acción/reacción (a toda acción del agente corresponde una reacción de lo movido sobre el agente modificándolo) son considerados en detalle en *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 6. Restricción cosmológica: el Cielo «toca» el mundo sublunar y le comunica el movimiento, pero no es afectado por lo movido (mientras los cuerpos del mundo sublunar tienen contactos recíprocos y modificaciones mutuas, los cielos son agentes impasibles). También hay restricciones en lo que respecta a las actividades del alma. El principio del contacto hay que tomarlo junto con otro que se establece en 255a34-b1: siempre que lo activo y lo pasivo están juntos, lo potencial llega a estar en actualidad (aunque también hay excepciones en el campo de la psicología).

205 Otro importante principio de la física aristotélica: la forma *(eîdos)* del agente *(tò kinoûn)* es el origen de la *kínēsis* y se transmite en ella (ej. de la generación humana, *cf.* 198a28). Para una formulación más clara *vid. Acerca de la generación y la corrupción*, 320b17-21.

206 En todo movimiento cabe distinguir la actualización de dos potencialidades, la de lo que mueve y la de lo que es movido, pero se trata sólo de dos aspectos abstractos o conceptuales de lo que *in re* es una única actualidad: la actualización del agente *en* el paciente es una y misma cosa que la actualización del paciente por el agente. Hay aquí un uso indiferenciado de los vocablos *enérgeia* y *entelécheia*, en contraste con el capítulo anterior. Sobre la mismidad *tôi hypokeiménōi* y la diferencia «conceptual» o «en definición» *(lógōi)* o «en ser» *(tôi eînai, têi ousíāi) vid.* 202b5 y sigs.

207 *Aporían logikḗn*. Para el significado de *logikós*, *vid. infra*, 204b4, 10; *Reproducción de los animales*, 747b27-30. Una dificultad de orden «formal» o «dialéctico» sería la que se hace desde argumentaciones generales, sin recurrir a los principios propios de la ciencia en cuestión. Estas objeciones *logikaí* son: tendría que haber dos actualizaciones distintas, una activa *(poíēsis)* y otra pasiva (*páthēsis*, vocablo aristotélico, sólo se encuentra aquí y en *Acerca del alma*, 426a9), con dos productos distintos, *poíēma* y *páthos*; y como ambas *enérgeiai* serían movimientos, si la actualización activa estuviese en el agente lo que mueve sería movido, lo que exigiría otro moviente, etc.; y si ambos movimientos estuvieran en el paciente, éste se movería de dos maneras distintas al mismo tiempo, activa y pasivamente; y si ambos movimientos fueran lo mismo y hubiese una única actualidad, ¿cómo podrían tener una misma *enérgeia* cosas conceptualmente distintas? (si así fuera, sería lo mismo enseñar que aprender).

208 Mismidad en número y diferencia en ser (o en definición), formulación aristotélica usual para la identidad y la diferencia. Así, lo que es ser bronce y lo que es ser potencialmente una estatua son conceptualmente diferentes, aunque *in re* sean numéricamente idénticos. Sobre esta distinción *cf. supra*, notas 87 y 88 del libro I.

209 Precisión sobre la distinción de razón: diferentes en cuanto a la definición de su esencia *(tòn lógon tòn tò tí ên eînai)*.

210 El ejemplo del «camino» (quizás un tópico de la Academia) recuerda la sentencia de Heráclito: «El camino: hacia arriba, hacia abajo, uno y el mismo» (Diels-Kranz, 22 B 60). De nuevo, «el mismo» significa «numéricamente el mismo»; «como hemos dicho antes» se refiere a 202a18-20.

211 Aquí «lo mismo en sentido primario» significa «lo mismo en definición». Sorprende que se nos presente ahora la mismidad en definición como anterior a la mismidad en número.

212 El movimiento es numéricamente el mismo, aunque incluya dos momentos o aspectos o aspectos distintos (lo que mueve y lo que es movido). Aquí *hypárchein* también podría ser entendido como «predicar» (= «en aquello de lo que se predica»). Así, uno y el mismo movimiento puede ser descrito como actividad desde el punto de vista del agente y como pasividad desde el punto de vista del paciente.

213 Aunque pueda parecer tema propio de las matemáticas, la cuestión de si las cantidades de que se ocupa la física pueden ser infinitas es materia interna de la física. La palabra «magnitudes» *(megéthē)* es utilizada por Aristóteles para significar o bien cantidades físicas, los tamaños de las cosas, o bien los cuerpos considerados cuantitativamente, o bien cantidades abstractas.

214 Un *páthos*, *affectio*, no es finito ni infinito ya que no es cantidad sino cualidad; tampoco un punto es una cantidad, sino su límite.

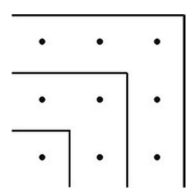
215 Sobre la recopilación y exposición de las opiniones sobre el tema a tratar como parte del método dialéctico, *vid. Tópicos*, I, 13-14. En este caso se las clasifica según la manera habitual: toda cosa existente es o *ousía* o *symbebēkós* (en *Metafísica*, X, 1 hay una clasificación similar de las opiniones sobre *tò hén*).

216 Sobre los pitagóricos *vid.* 213b22-25, *Metafísica*, 985b23-986b8, 987a9-27. Para la crítica de la tesis pitagórica *vid.* 204a8-34.

217 Sobre la concepción platónica del infinito *vid.* A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Estocolmo, 1955. Véase también 209b33-210a2; *Metafísica*, 987a29-988a14.

218 El *gnómōn* era la escuadra utilizada por los carpinteros para medir los ángulos rectos. Aquí se da por supuesto el método pitagórico de representar los números mediante puntos en esquemas geométricos. Así, en el primer caso, si se colocan sucesivos gnómones con números impares en torno a un punto, el resultado es siempre la misma figura. Para el segundo caso encontramos distintas interpretaciones, en especial sobre *kaì*

chōrís (*vid.* Heath, 1921, I, págs. 82-83; Ross, 1936, 542-545). Sea como fuera, lo que se quiere indicar es que lo divisible o ilimitado (lo par) da origen a una pluralidad de cosas, pero lo que es indivisible (es decir, lo que limita) da origen a la unidad.



219 Sobre lo Grande y lo Pequeño *vid. infra*, 206b27-33; véase también la larga nota de Ross a *Metafísica*, 987b20.

220 Con «agua» se refiere a Tales, con «aire» a Anaxímenes y a Diógenes de Apolonia; en cuanto a «algo intermedio entre éstos» (*cf. Acerca del cielo*, 303b12, *Acerca de la generación y la corrupción*, 332a20, *Metafísica*, 989a14) Zeller y Diels, apoyándose en Sexto (*Contra los matemáticos*, IX, 360), conjeturan que puede referirse a Ideo de Hímera, discípulo de Anaxímines.

221 Sobre *homoiomerés, vid. supra*, nota 48 del libro I. Este vocablo no se encuentra en los fragmentos que nos quedan de Anaxágoras. Algunos conjeturan que puede haber sido una invención de Aristóteles (*vid.* Guthrie, 1988, II, 333-335; W. D. Ross, 1948, I, 132).

222 El término *panspermía* no tiene equivalente en nuestras lenguas; la idea expresada es la de que los átomos son las «semillas» *(spérmata)* de todas las cosas.

223 Anaxágoras parece haber supuesto que en cualquier parte material hay una mezcla *(mígma)* homogénea, porque si cualquier cosa puede emerger de una parte cualquiera, esa parte tendrá que ser una mezcla indiferenciada de toda clase de materia.

224 Así, según Aristóteles, Anaxágoras pensó que con anterioridad a la actividad diferenciadora del *noûs* o Mente, hubo un tiempo en que el estado de la materia era el de una masa confusa e ilimitada. Sobre la interpretación aristotélica de Anaxágoras *vid.* M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, 1980, págs. 52-67.

225 El principio infinito de Demócrito, según Aristóteles, no sería la multiplicidad infinita de átomos moviéndose en un vacío infinito, sino más bien «el cuerpo común» *(tò koinòn sō̂ma)* de todos los átomos.

226 Breve *excursus* dialéctico sobre la hipótesis del infinito: si lo hay tiene que ser el *arché̄* de todo, y como tal ingenerable e indestructible (*cf.* los significados de *arché̄* en *Metafísica*, V, 1, básicamente el de «aquello de lo cual se origina algo», estrechamente relacionado con *tò ek tinós eînai*, «provenir de», «proceder de», *Metafísica*, V, 24). Si hubiese una génesis o destrucción del infinito tendría que cumplirse en un tiempo infinito (*cf. Acerca del cielo*, 274b33-275b4), lo cual es imposible. Como indica Cornford, la forma de este argumento recuerda la prueba de la inmortalidad del alma de Platón (*Fedro*, 245d).

227 El vocablo se encuentra en Heráclito (frag. 41) y en Parménides (frag. 12.3), pero como indica Ross, 1936, 546, es más probable que la expresión *periéchein hápanta kaì pánta kybernân* se refiera a Anaxímenes (frag. 2).

228 Diels toma estas palabras como una cita de Anaximandro (*cf.* Diels-Kranz, 12 B 3).

229 La crítica de estas razones en pro del infinito se darán en 208a5-23.

230 Que el tiempo sea *ápeiros*, es decir, sin comienzo ni fin, es doctrina que se mantendrá en VIII, 251a8-252a5.

231 Los matemáticos suponían que las líneas y planos podían ser divididos *ad infinitum*.

232 La visión de que aquellos de lo cual emergen incesantemente todas las cosas es un fondo universal e infinito *(ápeiros)* se atribuye a Anaximandro.

233 Esto es, suponer un límite espacial implicaría la existencia de algo más allá del límite; por tanto no

puede haber tal límite.

234 Sería el argumento de que siempre es posible concebir un plus, tanto en los números y en las figuras geométricas como en el tamaño del mundo; también, que lo que está fuera del cielo (o mundo) es infinito (hipótesis pitagórica), o que hay infinitos mundos (hipótesis atomista).

235 Cornford observa (nota *ad loc.*) que, según Diógenes Laercio (IX, 44), la palabra *ónkos* fue utilizada por Demócrito como sinónimo de átomo.

236 Argumento atribuido a Arquitas: si más allá del Universo hay un vacío infinito, éste tendría la posibilidad de contener un cuerpo infinito, pero como en lo que siempre es no hay diferencia entre posibilidad y realidad, tendría que existir un cuerpo infinito. *Cf.* Heath, I, 214 (véase también *Acerca del cielo*, 279a11-17).

237 Un vez más, de acuerdo con el método dialéctico (*Tópicos*, I, 15), se distinguen los significados del término en cuestión. No hay que tomarlos como definiciones de «infinito».

238 *Autò ápeiron*, expresión de corte platónico, similar a *autò tò hén*, el Uno mismo, *autò tò agathón*, el Bien mismo, etc. La crítica se dirige ahora a la concepción atribuida (203a4) a Platón y los pitagóricos de un «Infinito mismo» en tanto que «separado» (*cf.* la crítica del «Uno mismo» en *Metafísica*, X, 2, y la de los números subsistentes en *Metafísica*, XIII-XIV). El procedimiento aristotélico es aquí, una vez más, el de una *reductio ad absurdum*.

239 Nótese la reducción aristotélica del problema a su propio lenguaje: o es *ousía* o es *symbebēkós*, y de ambas alternativas resultan consecuencias imposibles.

240 Si es una propiedad *(páthos)* de un número, no puede ser un «elemento» o un «principio», sino sólo un atributo. Ahora, ¿existen realmente números en sí o magnitudes en sí que sean elementos y principios de las cosas? Para la crítica de tales entidades de los pitagóricos *vid. Metafísica*, XIII, 2, 6-9, XIV, 2-3.

241 Continúa la *reductio*: sea o no divisible la hipotesis conduce a contradicciones insalvables. El infinito sólo puede existir *per accidens*, como un atributo. Aunque no queda claro por qué el infinito no puede estar compuesto por muchos infinitos.

242 *Tò apeírōi eînai kaì ápeiron tò autò*, la esencia del infinito y el infinito son lo mismo: cada cosa es idéntica a su propia esencia (*vid. Metafísica*, VII, 6; M. Woods, «Substance and Essence in Aristotle», *Proceedings of the Aristotelian Society* 75 [1974-1975], 167-180). Y si el infinito es identificado con la totalidad de lo que es infinito, cada una de sus partes sería esencialmente infinita; pero si es divisible entonces es una cantidad.

243 *Logikôs*, en cuanto opuesto a *physikôs* (b12), es una argumentación según *lógoi* o principios abstractos, a diferencia de la que se hace en base a hechos *(érga)*. Así, la vía de la definición (caso que nos ocupa) sería un proceder *logikôs*. Para Bonitz, 1870, 432a9), *logikôs* es sinónimo de *dialektikôs*. Según Le Blond, *logikôs* equivale a «general» y *physikôs* a «particular» (*Acerca del cielo*, 280a32, 283b17; *Metafísica*, 1069a26-29). La oposición *logikôs/physikôs* tiene también otros equivalentes: a veces *lógoi logikoí* se oponen a los procedimientos *analytikoí* (*Analíticos segundos*, 84a8), a veces a las consideraciones *ek tôn keiménōn* (*Analíticos segundos*, 88a19-30), a veces a los *lógoi oikeîoi* (*infra*, 264a7, *Acerca de la generación y la corrupción*,316a13); así, *logikôs* se opondría a *iatrikôs* cuando se trata de la medicina, a *geometrikôs* cuando se trata de la geometría, etc. *Vid.* Le Blond, 1939, págs. 203-208.

244 Si se entiende por cuerpo una magnitud tridimensional y si por definición toda magnitud es mensurable, entonces no puede ser infinito.

245 «Número separado» significa aquí una totalidad numérica actual, separada de la mera potencialidad, es decir, lo que se niega es que pueda haber un número numerado que sea actualmente un todo infinito.

246 Aunque la contraposición *logikôs/physikôs* suele establecerse para indicar que sólo los argumentos «físicos» son apropiados para resolver los problemas de orden físico, *physikôs* no significa «empíricamente». Ciertamente, los argumentos físicos se apoyan en la experiencia sensible y operan con datos empíricos a fin de dar razón de los fenómenos, pero no desde los fenómenos mismos, sino desde determinados principios generales (*vid.* Wieland, 1962, cap. 1). Para otros usos de argumentos «físicos» frente a la filosofía jónica, *vid. Acerca del cielo*, I, 5-7 (contra la posibilidad de un cuerpo infinito), *ibid.*, I, 8-9 (contra la pluralidad de los mundos) e *infra*,

IV, 8 (contra el vacío).

247 Parece referirse al *áperiron* de Anaximandro como la realidad primordial e indiferenciada de la que todo habría surgido.

248 Procedimiento típicamente aristotélico: apelar a los hechos; no nos consta que exista tal infinito simple ni es tampoco una exigencia racional, luego no se puede decir que lo haya.

249 Como indica Ross, 1936, 550, aquí no se afirma que Heráclito creyese en una futura conflagración universal de todas las cosas, sino sólo que en algún momento del proceso cíclico de transformación del mundo las cosas se hacen fuego.

250 Si el Todo fuese la unidad indiferenciada de Anaximandro el movimiento sería imposible, pues no habría opuestos.

251 Si hubiese un cuerpo homogéneo infinito su lugar tendría que ser también infinito. Y si se toma una parte, entonces o bien estará en reposo en alguna parte, en cuyo caso no habrá movimiento, o bien no resposará en ninguna parte, en cuyo caso su movimiento será interminable, lo cual es imposible para Aristóteles, pues en una extensión infinita no puede haber lugares privilegiados que determinen al movimiento.

252 204b14-19.

253 No disponemos de otra fuente para contrastar la autenticidad de este argumento que aquí se atribuye a Anaxágoras. Su refutación se hará mediante la absurda consecuencia de que, si se acepta, tanto el todo como la parte tendrían que estar en reposo, y por consiguiente no habría movimiento en absoluto. Pero no consta que Anaxágoras negara el movimiento.

254 Si hubiese un comienzo y un fin del tiempo no habría eternidad del movimiento, un supuesto básico de la física aristotélica; si la divisibilidad de las magnitudes tuviese un límite entonces no serían continuas, otro supuesto básico de esta física.

255 *Cf.* 204a8-206a8.

256 La doctrina de las líneas indivisibles, atribuida a Platón y a Jenócrates, es discutida en VI, 1-2. *Vid. Metafísica*, 968a1-972b33, 992a20-22 y las notas de Ross.

257 Se distinguen dos tipos de *tà dynámei ónta* según que su potencialidad sea plenamente realizada o sea un proceso interminable. Lo dice la hermosa metáfora del día: su ser es un *fieri*, un estar siendo, de tal manera que en ningún momento el día total queda actualizado plenamente como un todo.

258 Dos tipos de infinito, el del tiempo y la especie humana, y el infinito por división. En ambos casos asistimos a una emergencia sucesiva e interminable de partes, cada una de las cuales es una unidad limitada. Pero, a diferencia de la divisibilidad infinita, en la que cada parte persiste tras la división, en el caso del tiempo y de la especie humana cada miembro perece: lo que es interminable en el flujo del tiempo y de las generaciones. Para el tercer tipo de infinito, el de la progresión numérica, *vid.* 207b1-15.

259 Es lo que se llamó luego *Axioma de Arquímedes*, aunque ya era conocido en tiempos de Aristóteles; acaso fuera Eudoxo quien lo introdujera en las matemáticas.

260 Obsérvese el uso reiterado de las analogías, ahora con la materia: así como ésta tiene posibilidad de adquirir indefinidamente múltiples formas diferentes, así también el infinito en las sucesivas divisiones de un todo.

261 Aristóteles da aquí por supuesto que el tamaño del Universo no sólo es finito, sino también fijo, es decir, que no puede haber una expansión del mismo.

262 A saber, lo Grande y lo Pequeño (203a15-16), y la materia (*cf. Metafísica*, 987b20).

263 En la Academia se adoptó la doctrina pitagórica de que todos los números pueden reducirse a la serie del 1 al 10, repitiéndose esta serie en los demás números (*cf. Metafísica*, 1073a20, 1084a12).

264 Según esta definición lógica de «todo», tomada quizá de los matemáticos, si el Universo es el auténtico Todo, por ser completo *(téleion)* en sí mismo, fuera de este Todo no puede haber nada, ni tan siquiera un espacio vacío. El argumento es dialéctico. Para otros significados de «todo» *vid. Metafísica*, 1023b26-1024a10.

265 En sentido estricto las expresiones *tò hólon* y *tò pân* son utilizadas por Aristóteles para designar el

Universo, que sería propiamente *el* Todo.

266 Quizá *téleios* tenga en ocasiones un significado más extenso que *hólon*; p. ej., el *theós* de Aristóteles es *téleios*, pero no es *hólon*, ya que no tiene partes.

267 El Universo de Meliso era infinito en el tiempo (Diels-Kranz, 30 B 2) e infinito en tamaño (B 3).

268 *Cf.* Diels-Kranz, 28 B 8.42.

269 *línon línōi synáptein*, proverbio griego para designar la unión de cosas semejantes (*cf.* Platón, *Eutidemo*, 298c). Aristóteles niega que haya semejanza entre el *ápeiron* y el Todo.

270 De nuevo analogía con la materia para mostrar que una magnitud total tiene que ser finita; sólo puede ser infinita a la manera de la materia, en la que su infinita divisibilidad no exige que haya realmente una pluralidad infinita de partes actuales. Además, el infinito es potencialmente un todo en el sentido de ser un todo potencial por adición de las infinitas partes que se siguen de una división *ad infinitum*.

271 En el sentido de que no se puede conocer algo que por definición es inagotable, es decir, un incesante proceso de llegar a ser *ad infinitum*; conocerlo sería delimitarlo.

272 La crítica del infinito como continente y delimitante parece dirigida contra Platón. Aunque en *Metafísica*, 987b18-22 se dice que para Platón el Infinito es lo Grande y lo Pequeño como materia, la cual recibe del Uno su delimitación, pero no que el Infinito fuese lo que contiene *(periéchein)* y delimita *(horízein)*. Para *ápeiros* en Platón *vid. Parménides*, 143a-145a, 158d-e; *Filebo*, 16c, 27b.

273 Si el infinito superase toda magnitud, sería el continente de la mayor de todas, la magnitud del universo. Pero en tanto que materia tiene un límite, es decir, está contenido por una forma; y con respecto a lo más pequeño tampoco es un continente, sino algo contenido.

274 En la serie de números enteros positivos, únicos que Aristóteles admitía, el 1 es el mínimo indivisible, medida de todo número, incluso es *archḗ* de todo número, pero en sí mismo no es un número; para el 2 como primer número *vid.* 220a18-22, donde se distingue entre número abstracto y número concreto, aunque cuando se trata de un número concreto Aristóteles vacila entre el 1 y el 2 como primer número; véase también *Metafísica*, X, 1, y E. Hussey, *Aristotle's Physics, III and IV* [introducción y traducción inglesa con notas], Oxford, 1983, 176-184.

275 La paronimia es una relación de derivación entre dos palabras. En *Categorías*, 1a1-15 introdujo Aristóteles la distinción entre homonimia, sinonimia y paronimia. Se dice que dos cosas son *synṓnyma* cuando tienen el mismo nombre y el mismo logos, y se dicen que son *homṓnyma* cuando el nombre es el mismo pero el logos significado es diferente; y «se dice que son *parṓnyma* cuando, diferenciándose de otra por la flexión *(ptôsis)*, reciben su apelación según el nombre, como 'gramático' de 'gramática' o 'valiente' de 'valentía'». Aquí se quiere indicar que los números 2 y 3 reciben sus nombres por derivación de «dos» y «tres» como adjetivos; así, «dos» significa «lo que consta de dos unidades».

276 Número «separable» *(chōristós)* podría entenderse en este pasaje en el sentido de que el número así logrado no es un número *abstracto* independiente del proceso: los números como las entidades lógicas, son *tà ex aphairéseōs legómena*, «llamados así por abstracción» (*Analíticos segundos*, 81b3, *cf. Metafísica*, 1061a29), es decir, los números *haploí* sólo son separables *katà lógon*.

277 Usos de la palabra «infinito» por derivación: de su aplicación a la magnitud se deriva su aplicación al movimiento y de está su aplicación al tiempo. Con respecto a la magnitud Aristóteles sólo admite un infinito por divisibilidad, no en cuanto a la extensión. Y como toda extensión es finita, ningún movimiento sobre una extensión puede ser infinito. Pero hay un tiempo infinito en el sentido de que no tiene comienzo ni fin (251b13, 26), y el movimiento circular de la periferia cósmica que se cumple durante el tiempo infinito es también infinito (241b19, 261b27-265a12). Para un estudio de los diferentes usos de «infinito» y su correspondencia estructural, *vid.* Hussey, 1983, págs. 91-93.

278 Reafirmación, una vez más, del finitismo aristotélico. Frente a la aritmética y la geometría que dicen operar con una pluralidad infinita de números, puntos, etc. (p. ej. en el teorema de los números primos o en la definición de las paralelas), Aristóteles rechaza la hipótesis de un infinito matemático actual. Así, el que los números primos sean infinitos porque no hay un número primo máximo ha de entenderse en el sentido de que los

números abstractos son potencialmente infinitos, es decir, que siempre hay la posibilidad de superar cualquier número que se haya alcanzado en la numeración. La argumentación es similar en el caso de la geometría, si bien aquí nos encontramos con un doble finitismo. Por una parte, cuando abstraemos puntos, líneas, superficies y figuras tridimensionales de los cuerpos físicos sólo obtenemos una multiplicidad finita actual de tales entidades. Aquí también sólo encontramos un infinito potencial, p. ej. el de los puntos de una línea. Pero, por otra parte, por razones cosmológicas y metafísicas, Aristóteles va a afirmar que el mundo no sólo es finito en extensión, sino que tiene necesariamente la extensión fija que posee, no siendo posible ningún tipo de contracción o expansión. Para Aristóteles no es posible una geometría desvinculada del estado actual del mundo, por lo que no cabe pensar ni tan siquiera en la posibilidad de líneas infinitamente largas, es decir, en este orden no hay ninguna infinitud potencial. Esta limitación sería inadmisible para la geometría euclidiana. *Vid.* J. Lear, «Aristotelian Infinity», *Proceedings of the Aristotelian Society* 80 (1979-1980), 187-210; Hussey, 1983, págs. 176-184.

279 Para el infinito como «causa material» *vid.* 207a15 y sigs. Sobre las cuatro *aítia* o razones explicativas *vid. supra*, II, 3 y M. Hocutt, «Aristotle's Four Becauses», *Philosophy* 49 (1974), 385-399.

280 Se refiere a los jonios (205a27), a Anaxágoras (203a25), a Demócrito (*ibid.*, 21), y también a los pitagóricos y a Platón (*ibid.*, 4).

281 Quizá por «no necesarias» se quiere decir que no son concluyentes y por «responder con verdades» que sus principios no se sostienen.

282 Respuesta al tercer argumento en pro del infinito (203b18-20): no hay *génesis* ni *phthorá* absolutas, pues hay siempre un substrato material que permanece, por lo que no es necesaria la hipótesis de un fondo infinito del que provenga la materia. *Cf. Acerca del cielo*, 305a14-32, *Acerca de la generación y la corrupción*, 318a9-319b5.

283 Se responde al cuarto argumento de 203b20-2 mediante una distinción conceptual entre estar en contacto y estar limitado. Por otra parte, el estar en contacto no es una condición necesaria de un cuerpo; por otra, todo cuerpo se encuentra limitado por su propia figura, sin que tal límite implique de suyo respectividad a otro cuerpo. El contexto de la crítica aristotélica quizá sea su propia concepción del Todo: el Universo tiene un límite, su propia configuración; y aunque todo límite espacial implique la existencia de algo allende al límite, no es preciso que lo que esté allende (en este caso, el *prôton kinoûn*) sea extenso, ni tampoco que lo limitado (el Universo) tenga que estar en contacto con lo que esté allende. Por lo demás, cualquier cosa no puede estar en contacto con cualquier cosa. *Vid. infra*, 226b21-3, 267b6-9; *Acerca de la generación y la corrupción*, 322b29-323a33; *Acerca del cielo*, 279a618.

284 Se refiere al quinto argumento de 203b22-30, en el que se afirmaba que la serie numérica es infinita porque siempre se puede concebir algo más allá de cualquier límite. Respuesta: la conceptibilidad no es un criterio suficiente de realidad.

285 Respuesta al argumento de 203b16-17: tiempo y movimiento son procesos potencialmente infinitos (en cuanto que carecen de límites), pero su ser es un pasar y nunca están dados como una totalidad infinita. Aquí «pensamiento» puede entenderse como «nuestra concepción de ambos». Y como indica Hussey, 1983, pág. 98, tampoco el Dios aristotélico podría ver el mundo *sub specie aeternitatis*, es decir, ver el proceso de lo real como un infinito actual.

286 Respuesta al segundo argumento (203b17-19): no es posible alcanzar una magnitud infinitamente pequeña ni infinitamente grande.

LIBRO CUARTO

1

a) El lugar. Importancia y dificultades del estudio del lugar

El físico tiene que estudiar el lugar[287] de la misma manera que el infinito, [208a] a saber: si es o no es, de qué modo es, y qué es. Porque todos admiten que las cosas están en algún «donde»[288] (lo que no es no está en ningún lugar, pues ¿acaso hay un «donde» para el hircociervo o [30] la esfinge?), y porque el movimiento más común y principal, aquel que llamamos «desplazamiento»[289], es un movimiento con respecto al lugar.

Pero decir qué es el lugar es algo que presenta muchas dificultades, porque si se lo considera según todas sus propiedades no parece ser lo mismo. Además, nada nos ha llegado de nuestros predecesores,[290] ni una exposición de las dificultades, ni una solución de [35] las mismas.

[208b] Ahora, que el lugar existe parece claro por la sustitución[291] de un cuerpo por otro, pues allí donde ahora hay agua luego habrá aire cuando el agua haya salido del recipiente, y más adelante algún otro cuerpo ocupará el mismo lugar. Este lugar, entonces, parece distinto [5] de todos los cuerpos que llegan a estar en él y se reemplazan, pues allí donde ahora hay aire había agua. De ahí que pueda parecer claro que el lugar o el espacio[292] hacia el cual o desde el cual los cuerpos han cambiado sea distinto de ellos.

Además, los desplazamientos de los cuerpos naturales simples, como el fuego, la tierra y otros semejantes, no sólo nos muestran que [10] el lugar es algo, sino también que ejerce un cierto poder. Porque cada uno de estos cuerpos, si nada lo impide, es llevado hacia su lugar propio, unos hacia arriba y otros hacia abajo. Éstas son las partes o especies del lugar, el arriba, el abajo y el resto de las seis direcciones. Ahora bien, estas direcciones (arriba y abajo, derecha e izquierda, etc.) no [15] sólo son tales con respecto a nosotros, ya que para nosotros una cosa no siempre está en la misma dirección, sino que cambia según cambie nuestra posición, pudiendo una misma cosa estar así a la derecha y a la izquierda, arriba y abajo, delante y detrás. Pero en la naturaleza cada una es distinta, independientemente de nuestra posición, pues el «arriba» no es una dirección casual, sino adonde son llevados el [20] fuego y los cuerpos ligeros, y de la misma manera el «abajo» tampoco es una dirección casual, sino adonde son llevados los cuerpos pesados y terrestres, de manera que ambas direcciones difieren no sólo con respecto a la posición, sino también por un cierto poder.[293] Los objetos matemáticos pueden aclarar esto, pues aunque no existen en un lugar, tienen sin embargo una derecha y una izquierda por su posición con [25] respecto a nosotros, de tal manera que sólo conceptualmente tienen tales distinciones posicionales, pero no por naturaleza.

Además, los que sostienen la existencia del vacío admiten también la existencia del lugar, ya que el vacío sería un lugar desprovisto de cuerpo.

Así, por estas razones, se ha supuesto que el lugar es algo distinto de los cuerpos[294]

y que todo cuerpo sensible[295] está en un lugar. Y podría parecer que Hesíodo hablaba con razón cuando hizo del Caos la realidad primordial, cuando dice: [30]

> Lo primero de todo fue el Caos, luego
> Gea, de amplio seno[296]

como si tuviese que haber un espacio primordial para las cosas, pues pensaba, con la opinión común, que todas las cosas tienen que estar en un «donde», tener un lugar.

Si así fuera, el poder del lugar sería algo maravilloso, anterior a todas las cosas; porque aquello sin lo cual nada puede existir, pero que [35] puede existir sin las cosas, sería necesariamente la realidad primaria; [209a] pues el lugar no se destruye cuando perecen las cosas que hay en él.

Ahora bien, si damos por supuesto que el lugar existe, se plantea la dificultad de decir qué es. ¿Es de algún modo la masa de un cuerpo o bien tiene otra naturaleza? Hay que determinar, pues, ante todo cuál sea el género propio del lugar.[297]

1) El lugar posee ciertamente las tres dimensiones, longitud, anchura [5] y profundidad, las mismas por las que todo cuerpo es determinado; pero es imposible que el lugar sea un cuerpo, porque entonces habría dos cuerpos en el mismo lugar.
2) Además, si hay un lugar y un espacio para un cuerpo, es claro que los habrá también para la superficie y los restantes límites del cuerpo, ya que les corresponde la misma proporción; en efecto, allí donde había superficies ocupadas por agua, las habrá [10] luego ocupadas por aire. Pero, por otra parte, como no podemos establecer ninguna diferencia entre el punto y el lugar del punto, entonces, si el lugar no es distinto del punto, tampoco será distinto de ninguna de las otras cosas, ni el lugar será algo que esté fuera de ellas.[298]
3) ¿Qué podemos suponer, entonces, que es el lugar? Por su propia [15] naturaleza no puede ser un elemento ni estar constituido por elementos, ni corpóreos ni incorpóreos; posee ciertamente magnitud, pero no es un cuerpo. Los elementos de los cuerpos sensibles son cuerpos, pero de los elementos inteligibles no puede surgir magnitud alguna.[299]
4) Además, ¿de qué cosas habría que suponer que el lugar es causa? [20] Porque no se le puede atribuir ninguno de los cuatro modos de causación: ni como materia de las cosas (pues nada está constituido por él), ni como forma o esencia de las cosas, ni como fin, ni tampoco mueve a las cosas existentes.
5) Es más: si fuese en sí mismo algo existente, ¿dónde está? A la aporía de Zenón hay que buscarle una explicación, porque si toda cosa existente existe en un lugar, entonces es claro que [25] el lugar tendrá que tener también un lugar, y así hasta el infinito.[300]
6) Finalmente, así como todo cuerpo está en un lugar, así también en todo lugar

> hay un cuerpo. ¿Qué diremos, entonces, de las cosas que aumentan? Se sigue de lo anterior que el lugar tendrá que aumentar con ellas,[301] si el lugar de cada cosa no es mayor ni menor que ella.

Justamente por todo esto tenemos que plantearnos el problema del [30] lugar preguntándonos no sólo qué es, sino también si existe.

2

El lugar no es ni forma ni materia

Puesto que se puede hablar de algo por sí mismo o bien por referencia a otra cosa, también del lugar se dice que es aquello común en lo cual están todos los cuerpos o bien aquello particular en lo cual[302] está inmediatamente un cuerpo. Así, por ejemplo, yo puedo decir: tú estás ahora en el cielo, porque estás en el aire y éste está en el cielo, y tú estás en el aire porque estás en la tierra, y de la misma manera [35] estás en la tierra porque estás en este lugar, el cual no contiene más [209b] que a ti.

Ahora bien, si el lugar es lo que inmediatamente contiene a cada cuerpo, entonces sería un cierto límite, de manera que podrá parecer que el lugar es la configuración y la forma de cada cuerpo, por las que es determinada su magnitud o la materia de su magnitud, ya que la forma es el límite de cada cuerpo. Así, desde este punto de vista, el [5] lugar de una cosa es su forma.[303]

Pero, por otra parte, como el lugar parece ser la extensión de la magnitud,[304] es la materia; pues esta extensión es distinta de la magnitud, estando contenida y determinada por la forma, como por una superficie delimitante. Tal sería justamente la materia y lo indeterminado, [10] porque cuando el límite y las propiedades de una esfera son quitados, no queda de ellas más que su materia. De ahí que Platón diga en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable[305] y el espacio son una y misma cosa —aunque hable de diferente manera sobre lo «participable» en las llamadas *Enseñanzas* [15] *no escritas*,[306] identificó sin embargo el lugar y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es.

En vista de todo esto es verosímil que parezca difícil averiguar qué es el lugar, si es alguna de estas dos cosas, o la materia o la forma; [20] pues visto de otro modo el examen presenta la mayor dificultad y no es fácil averiguar lo que es el lugar si la materia y la forma son consideradas separadamente.

Pero no es difícil ver que el lugar no puede ser alguna de estas dos cosas, pues la forma y la materia no son separables de la cosa, mientras [25] que el lugar puede serlo; porque donde había aire allí, a su vez, como hemos dicho,[307] habrá agua, reemplazándose recíprocamente el agua y el aire, y de la misma manera los otros cuerpos. De ahí que el lugar de una cosa no es ni una parte ni un estado de ella, sino que

es separable de cada cosa. El lugar parece ser semejante a un recipiente, el cual es un lugar transportable, pero el recipiente no es una parte de su contenido. Así pues, en cuanto es separable de la cosa, no es la forma, y en [30] cuanto la contiene, es distinto de la materia.[308]

Parece entonces que lo que está en un «donde» es siempre una cosa y que es algo distinto lo que está fuera de ella. A este respecto, si se nos permite una digresión, habría que preguntarle a Platón por qué las Ideas y los números no están en un lugar, puesto que el lugar es lo que hace posible la participación,[309] tanto en el caso de que lo participable [35] sea lo Grande y lo Pequeño, como en el caso de que sea la materia, como [210a] escribió en el *Timeo*.

Además, ¿cómo podría desplazarse un cuerpo hacia su lugar propio si el lugar fuese la materia o la forma? Es imposible que sea lugar aquello que carece de movimiento y de un arriba y un abajo. Hay que buscar, pues, el lugar entre las cosas que poseen estas características. [5]

Ahora bien, si el lugar de una cosa estuviese en ella misma (pues así tendría que ser si fuese forma o materia), entonces el lugar estaría en un lugar; en efecto, tanto la forma como lo indefinido cambian y se mueven juntamente con la cosa, y no están siempre en el mismo lugar, sino donde está la cosa. El lugar, entonces, estaría en un lugar.

Además, cuando del aire se genera el agua, el lugar se ha destruido, [10] porque el cuerpo resultante no está en el mismo lugar: ¿qué es entonces esta destrucción?

Así pues, hemos mostrado las razones por las que el lugar tiene que ser algo y las dificultades que surgen sobre su esencia.

3

Una cosa no puede estar en sí misma ni el lugar en otro lugar

Después de estas consideraciones tenemos que examinar en cuántos [15] sentidos se dice que una cosa está «en»[310] otra. 1) En un sentido, como el dedo está «en» la mano y en general la parte «en» el todo. 2) En otro, como el todo está «en» las partes,[311] ya que no hay todo fuera de sus partes. 3) En otro, como el hombre está «en» el animal y en general la especie en el género. 4) En otro, como el género está «en» la especie[312] [20] y en general la parte de la especie «en» la definición de la especie. 5) También como la salud está «en» lo caliente y lo frío[313] y en general la forma «en» la materia. 6) También como cuando se dice que los asuntos de los griegos están «en» el rey y en general como lo movido está «en» su primer agente motriz.[314] 7) También como una cosa está «en» su bien y en general «en» su fin,[315] es decir en «aquello para lo cual» existe. 8) Y en el sentido más estricto, como una cosa está «en» un recipiente[316] y en general «en» un lugar.

[25] Ahora bien, cabe preguntarse si es posible que una cosa esté en sí misma o no

lo es en ningún caso, pues toda cosa o no está en ninguna parte o está en otra cosa.[317] La pregunta es ambigua, pues «estar en sí»[318] puede entenderse con respecto a sí mismo o bien con respecto a otra cosa. Porque, cuando aquello que está en algo y aquello en lo que eso está son partes de un todo, entonces diremos que el todo está «en sí mismo», ya que esto se dice también de las partes; por ejemplo, se dice de un hombre que es «blanco» porque su superficie visible es blanca, o que es «cognoscente» porque posee la capacidad de razonar. En consecuencia, [30] el ánfora no estará en sí misma ni tampoco el vino, pero sí lo estará el ánfora de vino;[319] en efecto, aquello que está dentro y aquello dentro de lo cual está son ambos partes una misma cosa. En este último sentido cabe, pues, la posibilidad de que una cosa esté «en sí misma», pero no es posible en sentido estricto;[320] así, por ejemplo, la blancura está «en» un cuerpo (pues la superficie visible está en un cuerpo) y la [210b] ciencia está «en» el alma; y según estas «partes» del hombre (el cuerpo y el alma) se habla de la «blancura» o la «ciencia» como estando «en» el hombre. El ánfora y el vino no son «partes» cuando están separados, pero sí lo son cuando están juntos. Por eso, sólo cuando tenga partes una cosa podrá estar en sí misma; así, por ejemplo, la blancura está en el hombre por estar en su cuerpo, y está en el cuerpo por estar en su [5] superficie visible; pero el estar en la superficie no es por ningún otro respecto; estas dos cosas, la superficie y la blancura, son específicamente distintas, y poseen cada una distinta naturaleza y potencialidad.

En consecuencia, si examinamos inductivamente[321] la cuestión, veremos que ninguna cosa está en sí misma en ninguno de los sentidos [10] del «en» que hemos distinguido; y también por argumentación resulta claro que eso es imposible. En efecto, si se admite la posibilidad de que una cosa esté «en sí misma», entonces cada una de las partes tendría que existir como un todo, esto es, el ánfora sería recipiente y vino, y el vino sería vino y ánfora. Así, incluso aunque cada cosa pudiese estar en la otra, el ánfora recibirá el vino no en cuanto el ánfora [15] es vino, sino en cuanto el vino es vino, y el vino estará en el ánfora no en cuanto el vino es un ánfora, sino en cuanto el ánfora es un ánfora. Es claro, entonces, que con respecto a lo que es cada uno ambos son diferentes, pues la razón de lo que está en algo es distinta de la razón de aquello en lo cual está. Es más, ni tan siquiera accidentalmente es posible que una cosa esté «en sí misma», ya que entonces dos cosas [20] estarían simultáneamente en una misma cosa; porque si aquello cuya naturaleza es receptiva pudiese estar en sí misma, entonces tanto el ánfora como lo que el ánfora pueda recibir (el vino, si es receptiva de vino) estarían en sí mismos.[322]

Así pues, queda de manifiesto la imposibilidad de que una cosa esté «en sí misma» en el sentido primario del «en».

Por lo demás, la dificultad planteada por Zenón[323] de que si el lugar fuese algo tendría que estar a su vez «en» algo, no es difícil de resolver. En efecto, nada impide que el lugar primario de una cosa [25] esté en otra cosa, pero no como en un lugar, sino como la salud está en las cosas calientes, a saber, como estado, o como el calor está en un cuerpo, a saber, como afección. De esta manera no es necesario proceder hasta el infinito.

Y también es evidente que, como el recipiente no es parte alguna de lo que está en él (pues «lo que» y aquello «en lo que» son primariamente [30] distintos), el lugar no podrá ser ni la materia ni la forma, sino algo distinto, ya que la materia y la forma son partes de lo que está en un lugar.

Éstas son, pues, las dificultades con respecto al lugar.

4

Definición del lugar

Qué sea entonces el lugar es algo que se hará evidente por lo que sigue. Consideremos cuantas propiedades parecen pertenecerle verdaderamente por sí mismo.[324] Admitamos, pues, que 1) el lugar es lo que primariamente [211a] contiene aquello de lo cual es lugar, y no es una parte de la cosa contenida; 2) además, el lugar primario no es ni menor ni mayor que la cosa contenida;[325] 3) además, un lugar puede ser abandonado por la cosa contenida y es separable de ella[326] 4) todo lugar posee un arriba y un abajo, y por naturaleza cada uno de los cuerpos permanece o es [5] llevado a su lugar propio, y esto se cumple hacia arriba o hacia abajo.

Establecido esto, tenemos que proseguir nuestro examen. Hemos de intentar efectuar nuestra búsqueda de tal manera que lleguemos a explicar qué sea el lugar, y no sólo resolvamos las dificultades, sino que también mostremos que las propiedades que parecen pertenecerle le pertenecen realmente, y se aclare a su vez la causa de la perturbación y [10] de las dificultades surgidas. Ésta es la mejor manera de explicar algo.[327]

Pues bien, ante todo tenemos que tener presente que no habría surgido ninguna investigación sobre el lugar si no hubiese un movimiento relativo al lugar; por esto creemos que también el cielo está sobre todo en un lugar, porque el cielo está siempre en movimiento. De este movimiento, una clase es el desplazamiento, otra el aumento y la disminución, [15] pues en el aumento y en la disminución hay cambio, y lo que antes estaba en un lugar ha pasado luego a otro que es menor o mayor.

A su vez, entre las cosas que están en movimiento unas están en acto por sí, otras sólo accidentalmente;[328] y lo movido accidentalmente [20] o bien puede moverse por sí, como en el caso de las partes del cuerpo o el clavo en el barco, o bien no tiene tal posibilidad, sino que siempre se mueve por accidente, como en el caso de la blancura o la ciencia, las cuales cambian de lugar según cambie aquello a lo que pertenecen.

Además, decimos que una cosa está en el «universo» como en un «lugar» porque está en el aire, y el aire está en el universo; pero no decimos [25] que esté en todo el aire, sino que está en el aire porque la parte extrema del aire que lo contiene está en el aire; pues si todo el aire fuese su lugar, el lugar de una cosa no sería igual a esa cosa; pero se ha admitido esa igualdad, y tal sería el lugar primario en el que una cosa está.

Cuando lo que la contiene no está dividido[329] de la cosa sino en [30] continuidad con ella, se dice entonces que la cosa no está en lo que la contiene como en un lugar, sino como parte en el todo. Pero cuando la cosa está dividida y en contacto,[330] entonces está inmediatamente en la superficie interna de lo que la contiene, y ésta no es una parte del contenido, ni es mayor que su extensión, sino que es igual a ella, pues las extremidades de las cosas contiguas están en el mismo lugar.

[35] Y si un cuerpo está en continuidad con su continente, no se mueve en él, sino con él; pero si está separado se mueve en él. Y tanto si el continente se mueve como si no se mueve, no hay diferencia. [Además, [211b] cuando no está dividido se dice que es como la parte en el todo, como por ejemplo la vista en el ojo o la mano en el cuerpo; pero cuando lo contenido está dividido está en lo que lo contiene como el agua en la jarra o el vino en el recipiente; pues la mano se mueve *con* el cuerpo, [5] mientras que el agua se mueve *en* la jarra.][331]

De las anteriores consideraciones resulta evidente qué es el lugar. Porque el lugar tiene que ser alguna de estas cuatro cosas: o forma, o materia, o una suerte de extensión que está entre los extremos, o los extremos, si no hay ninguna extensión aparte de la magnitud del cuerpo que llega a estar en el continente. Pero es evidente que tres de [10] éstas son inadmisibles.[332]

Porque al ser el continente, puede parecer que el lugar es la forma,[333] ya que los extremos de lo continente y lo contenido son los mismos. Ambos son ciertamente límites, pero no de lo mismo: la forma es el límite de la cosa, mientras que el lugar es el límite del cuerpo continente.

Y porque, como lo contenido y dividido puede cambiar una y otra [15] vez, permaneciendo el continente (p. ej., el agua respecto del recipiente), puede parecer que la extensión entre los extremos es algo,[334] como si fuese una cosa independiente del cuerpo desplazado. Pero no hay tal cosa; lo que sucede es que un cuerpo cualquiera entre los desplazados entra en el continente y está por naturaleza en contacto con otro. Si hubiese realmente una extensión que existiera por sí y permaneciese en [20] sí misma, entonces habría un número infinito de lugares en el mismo lugar.[335] Porque, cuando el agua y el aire se desplacen entre sí, todas las partes harán en el todo lo que hace toda el agua en el recipiente, y al mismo tiempo el lugar también cambiará, y en consecuencia habrá otro lugar del lugar[336] y muchos lugares estarán juntos. Pero cuando [25] todo el recipiente es desplazado, el lugar de una parte del contenido no es distinto de aquello en el cual está moviéndose, sino que es el mismo; porque el aire y el agua, o las partes del agua, se sustituyen entre sí en aquello en que están,[337] pero no en el lugar en el que llegan a estar; este lugar es una parte de un lugar, el cual es a su vez un lugar de todo el Universo.

[30] Podría parecer también que la materia es el lugar, al menos si se la considera en un cuerpo en reposo y no separado, sino continuo. Porque, así como en la alteración hay algo que es ahora blanco y antes era negro, o algo ahora duro y antes blando (por esto decimos que la materia es algo), así también por una representación similar se piensa [35]

que el lugar existe, aunque en el primer caso se piensa que existe ⟨la materia⟩ porque lo que era aire es ahora agua, y en el caso del lugar se piensa que existe porque donde había aire ahora hay agua. Pero la [212a] materia, como dijimos antes,[338] ni es separable de la cosa ni la contiene, mientras que el lugar tiene ambas propiedades.

Ahora bien, si el lugar no es ninguna de estas tres cosas, es decir, ni la forma ni la materia ni una extensión que esté siempre presente y sea diferente de la extensión de la cosa desplazada, el lugar tendrá que ser [5] entonces la última de las cuatro, a saber: el límite del cuerpo continente ⟨que está en contacto con el cuerpo contenido⟩.[339] Entiendo por «cuerpo contenido» aquello que puede ser movido por desplazamiento.

El lugar parece algo importante y difícil de captar, porque se nos presenta bajo la apariencia de la materia y de la forma, y también [10] porque el cambio de lugar de lo desplazado se produce en un cuerpo continente en reposo; pues parece posible que haya un intervalo extenso que sea distinto que las magnitudes en movimiento. El aire, que parece incorpóreo, contribuye también a esta creencia. Pues no sólo los límites del recipiente parecen ser el lugar, sino también lo que está entre ellos, que es considerado como un vacío. Pero, así [15] como el recipiente es un lugar transportable, el lugar es un recipiente no-trasladable. Por eso, cuando algo, que se mueve y cambia, está dentro de otra cosa en movimiento, como la barca en un río, la función de lo que contiene es más bien la de un recipiente que la de un lugar. El lugar, en cambio, quiere ser inmóvil,[340] por eso el lugar es más bien el río total, porque como totalidad es inmóvil. Por consiguiente, [20] el lugar de una cosa es el primer límite inmóvil de lo que la contiene.

Ésta es la razón por la cual el centro del Universo, y el límite extremo del movimiento circular del cielo con respecto a nosotros, sean considerados como el «arriba» y el «abajo» en el sentido más estricto, ya que el centro del Universo permanece siempre en reposo, mientras que el límite extremo del movimiento circular permanece siempre en la misma condición consigo mismo.[341] Así, puesto que por naturaleza lo ligero se desplaza hacia arriba y lo pesado hacia [25] abajo, el límite que contiene una cosa con respecto al centro del Universo, y el centro mismo, son el «abajo», y el límite extremo, y la extremidad misma, son el «arriba». Por esta razón el lugar parece ser una superficie, como si fuera un recipiente, algo que contiene.[342] Además, el lugar está junto con la cosa, pues los límites están junto [30] con lo limitado.

5

Maneras de estar en un lugar. Solución de las dificultades

Un cuerpo está en un lugar si hay otro cuerpo fuera de él que lo contiene;[343] si no, no lo está. Porque, incluso si este cuerpo no contenido por otro se convierte en agua, sus partes estarían en movimiento (pues se contendrían unas a otras);[344] pero el Todo sólo en cierto sentido estará en movimiento, en otro no. En efecto, en cuanto totalidad [35]

no cambia simultáneamente de lugar, pero se mueve circularmente, [212b] siendo entonces tal circularidad el lugar de sus partes; algunas de sus partes no se mueven ni hacia arriba ni hacia abajo, sino en círculo, pero hay otras que lo hacen hacia arriba y hacia abajo por condensación y rarefacción.

Como se ha dicho,[345] algunas cosas están en un lugar potencialmente, [5] otras actualmente. Así, cuando un cuerpo homogéneo es continuo, sus partes están potencialmente en un lugar; pero cuando esas partes están separadas, aunque en contacto, como en un montón, lo están actualmente.

Algunas cosas están de suyo en un lugar, a saber, todo cuerpo con capacidad de movimiento local o de aumento está de suyo en un «donde». (Pero el cielo, como se ha dicho antes,[346] no está como totalidad en un «donde» o en un lugar, puesto que no hay ningún cuerpo [10] que lo contenga; pero, con respecto a aquello en lo cual se mueven, sus partes tienen un lugar, ya que son contiguas entre sí.)[347]

Otras cosas sólo están accidentalmente en un lugar, como el alma y el cielo; porque en cierto sentido todas las partes del cielo están en un lugar, ya que se contienen unas a otras sobre el círculo. Por eso, la parte superior se mueve en círculo, aunque el Todo no está en ningún lugar. Porque lo que está en alguna parte es algo, y junto a ello tiene [15] que haber algo distinto en donde esté y lo contenga. Pero no hay nada además del Todo o el Universo, nada fuera del Todo; por esta razón todas las cosas están en el cielo, pues el cielo es quizás el Todo. Pero su lugar no es el cielo, sino la parte extrema del cielo que está en contacto con el cuerpo movible; por eso la tierra está en el agua, el agua en el [20] aire, el aire en el éter,[348] el éter en el cielo, pero el cielo no está en ninguna otra cosa.

Según estas consideraciones es evidente que, si el lugar es tal como se ha dicho, todas las aporías sobre el lugar pueden resolverse. Porque *a*) no hay ya necesidad de que el lugar aumente con el cuerpo,[349] *b*) ni que un punto tenga que tener un lugar,[350] *c*) ni que dos cuerpos estén [25] en el mismo lugar,[351] *d*) ni que el lugar sea una extensión corpórea,[352] pues lo que está entre los límites del lugar es un cuerpo, cualquiera que sea, no la extensión de un cuerpo.

Además, *e*) el lugar está también en un «donde»,[353] no en el sentido de estar en un lugar, sino como el límite está en lo limitado; porque no toda cosa está en un lugar, sino sólo los cuerpos móviles.

Asimismo, *f*) es razonable[354] que cada cuerpo se desplace hacia su [30] lugar propio, porque los cuerpos que llegan a estar sin violencia en sucesión y contacto son congéneres,[355] y no se afectan entre sí cuando por naturaleza están juntos, mientras que los que están en contacto pueden afectarse y actuar uno sobre otro.[356]

Y *g*) no sin razón toda cosa permanece por naturaleza en su lugar propio, ya que cada parte está en el lugar total como una parte divisible [35] en relación al todo, como es el caso cuando alguien mueve una [213a] parte de agua o de aire. Y es también así como se encuentra el aire con respecto al agua, porque el uno es como la materia y el

otro como la forma, esto es, el agua es como la materia del aire y el aire es como una actualidad del agua, pues el agua es potencialmente aire y, aunque de otra manera, el aire es potencialmente agua.

[5] Estas distinciones serán precisadas más adelante;[357] de momento hemos dicho lo que la ocasión exigía, luego se aclarará lo que ahora ha quedado oscuro. Si, como hemos indicado, materia y actualidad son lo mismo (pues el agua es ambas, aunque en un caso en potencia y en otro en acto), el agua y el aire estarían de algún modo en una relación como la de la parte y el todo. Por eso, entre tales términos sólo hay contacto; hay, en cambio, una unidad connatural cuando ambos [10] llegan a ser actualmente una misma cosa.

Queda dicho, entonces, que el lugar es, y qué es.

6

b) El vacío. Argumentos en pro y en contra

Y del mismo modo hay que pensar que compete al físico reflexionar también sobre el vacío,[358] si es o no es, de qué modo es, y qué es, como hemos hecho con el lugar. Pues encontramos aquí razones similares para admitirlo y para negarlo por parte de los que lo han concebido. En [15] efecto, los que suponen la existencia del vacío hablan de él como una suerte de lugar o de recipiente, el cual piensan que está «lleno» cuando contiene la masa que es capaz de recibir y «vacío» cuando está privado de ella, como si «vacío», «lleno» y «lugar» se refiriesen a una misma cosa, aunque su ser sea distinto.

Tenemos que comenzar nuestro examen considerando lo que dicen [20] los que afirman su existencia, luego lo que dicen los que lo niegan, y en tercer lugar las opiniones comunes sobre tales argumentos.

Los que intentan mostrar que el vacío no existe no refutan lo que la gente suele entender por vacío, sino sólo el error en que caen quienes lo afirman: tal es el caso de Anaxágoras[359] y los que refutan la existencia [25] del vacío de esta manera. Éstos, para mostrar que el aire es algo, comprimen los odres,[360] mostrando así la resistencia del aire, y lo encierran en una clepsidra.[361] Pero lo que la gente entiende por vacío, es más bien una extensión en la que no hay ningún cuerpo sensible y, como creen que todo ente es corpóreo, afirman que el vacío es aquello [30] en lo cual no hay nada, y por esto lo que está lleno de aire para ellos está vacío. Ahora bien, habría que mostrar, no ya que el aire es algo, sino que no hay una extensión separable y actual que sea distinta de los cuerpos, sea que divida el cuerpo total[362] de tal manera que rompa su continuidad (como afirman Demócrito,[363] Leucipo y muchos otros [213b] fisiólogos),[364] o que se encuentre fuera de todo el cuerpo continuo.[365]

Los primeros, sin embargo, no llegan ni siquiera a las puertas del problema, sino más bien los que afirman que el vacío existe. Éstos argumentan:

1) Que de otra manera no habría movimiento local (esto es, desplazamiento [5] y aumento), pues no parece que pueda haber movimiento si no existiera el vacío, ya que es imposible que lo lleno reciba algo.[366] Si, por el contrario, lo recibiese y hubiera dos cuerpos en un mismo lugar, sería posible que un número cualquiera de cuerpos estuviese simultáneamente en el mismo lugar,[367] pues no se podría indicar la diferencia en virtud de la cual eso no podría ocurrir. Ahora bien, si eso fuera posible, también lo [10] más pequeño recibiría a lo más grande, pues muchos pequeños hacen lo grande. Y por tanto, si fuera posible que muchos cuerpos iguales estuvieran en el mismo lugar, también podrían estar muchos cuerpos desiguales. (Meliso,[368] por cierto, basándose en estas consideraciones, afirma que el Todo es inmóvil, porque si se moviese, dice, tendría que haber un vacío, pero el vacío no se [15] encuentra entre las cosas existentes.) Ésta es, pues, una de las maneras de mostrar que el vacío es algo.
2) Otra manera de argumentar se apoya en el hecho de que algunas cosas parecen contraerse y comprimirse[369] (ellos ponen como ejemplo el hecho de que las tinajas y los odres pueden recibir un complemento de vino), como si el cuerpo al contraerse ocupase algunos intersticios vacíos que hay en él.
3) Además, también el aumento[370] les parece a todos que se produce por el vacío, pues el alimento es un cuerpo y es imposible que [20] dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar. Ellos aducen como testimonio el hecho de que un recipiente lleno de cenizas[371] puede absorber tanta agua como uno vacío.
4) También los pitagóricos decían que el vacío existe y que penetra en el universo mismo, como si éste lo inhalase desde un soplo infinito, y que es el vacío lo que delimita las cosas de la [25] naturaleza, como si el vacío fuese lo que separa y delimita las cosas sucesivas; y afirmaban que está primariamente en los números, pues el vacío delimita su naturaleza.

Tales y tantas son, pues, aproximadamente, las razones por las que unos afirman y otros niegan la existencia del vacío.

7

Significados del término «vacío»

Para resolver la alternativa hay que determinar primero qué significa [30] el nombre. El vacío, se piensa, es el lugar en el cual no hay nada. Y la causa de esto es que se cree que el ente es cuerpo, que todo cuerpo está en un lugar y que el vacío es el lugar en el que no hay ningún cuerpo; en consecuencia, si en un lugar no hay cuerpo, allí hay un vacío. Se

cree, además, que todo cuerpo es tangible; y sería tal cualquier cosa [214a] que tenga peso o ligereza. Resulta, entonces, por su silogismo, que es vacío aquello donde no hay nada pesado o ligero. Este resultado, como hemos dicho antes, se obtiene por un silogismo. Pero sería absurdo suponer que un punto es un vacío, porque en tal caso tendría que ser un [5] lugar en el que pudiese haber una extensión de un cuerpo tangible.

Así, en un sentido, parece que se llama vacío lo que no está lleno de un cuerpo sensible por el tacto,[372] siendo sensible por el tacto lo que es pesado o ligero. Pero entonces cabe preguntar: ¿qué se diría si la extensión tuviese color o sonido? ¿Sería vacía o no? Es claro que si pudiese [10] recibir un cuerpo tangible sería un vacío, de lo contrario no.

En otro sentido se llama «vacío» aquello en lo cual no hay un «esto» ni una sustancia corpórea.[373] Por esto, algunos afirman que el vacío es la materia de un cuerpo, lo que también habían dicho del lugar, identificando ambas cosas. Pero al decir eso hablan de manera poco [15] afortunada, porque la materia no es separable de las cosas, mientras que ellos investigan el vacío como algo separable.[374]

Puesto que hemos determinado lo que es el lugar y que el vacío, si existe, ha de ser un lugar desprovisto de cuerpo, y puesto que ya hemos dicho en qué sentido el lugar existe y en qué sentido no existe, es evidente entonces que el vacío no existe, ni como inseparable ni como separable;[375] [20] porque el «vacío» no es un cuerpo, sino la extensión de un cuerpo. Por esto se cree que también el vacío es algo, porque el lugar lo es y por las mismas razones. En efecto, el movimiento local parece apoyar tanto a aquellos que afirman que el lugar es algo aparte de los cuerpos que lo ocupan, como a quienes hablan de la misma manera del vacío. Estos últimos creen que el vacío es la causa del movimiento, en cuanto que es [25] aquello en lo cual se produce el movimiento; y esto sería semejante a las razones por las que algunos sostienen la existencia del lugar.

Pero no hay ninguna necesidad de que exista el vacío por el hecho de que exista el movimiento. No hay en absoluto tal necesidad como condición de todo movimiento en general, por una razón que se le escapó a Meliso, a saber, porque lo lleno puede alterarse. Así, tampoco el movimiento local exige la existencia del vacío; porque los cuerpos pueden simultáneamente reemplazarse entre sí,[376] sin que haya que [30] suponer ninguna extensión separada y aparte de los cuerpos que están en movimiento. Y esto es evidente también en los torbellinos de los continuos,[377] como, por ejemplo, en los de los líquidos.

Por otra parte, puede haber contracción de un cuerpo no porque se contraiga hacia el vacío, sino porque expulse lo que está dentro de él, como cuando el agua expulsa el aire que contiene. Y también los cuerpos [214b] pueden aumentar de tamaño no sólo por que penetre algo en ellos, sino también por alteración, como cuando el agua se transforma en aire.[378]

Hablando en general, el argumento del aumento y el del agua vertida sobre las cenizas se obstaculizan a sí mismos. Porque el aumento [5] o *a*) no se produce en todas

las partes, o *b*) no es por adición de un cuerpo, o *c*) hay que admitir que dos cuerpos puedan estar en el mismo lugar (pretenden así resolver una dificultad común a ambos, pero no demuestran que haya un vacío), o *d*) es necesario que todo cuerpo sea vacío, si aumenta en todas sus partes y aumenta por un vacío. El mismo razonamiento se puede aplicar al argumento de las cenizas.

Es evidente, entonces, que son fáciles de refutar los argumentos [10] por los que pretenden probar que el vacío existe.

8

No hay un vacío separado de los cuerpos

Que no hay vacío separado,[379] tal como algunos afirman, digámoslo de nuevo.

Si hay un desplazamiento natural de cada uno de los cuerpos simples (por ejemplo, del fuego hacia arriba y de la tierra hacia abajo y [15] hacia el centro), es evidente que el vacío no puede ser la causa de ese desplazamiento. Y puesto que se piensa que el vacío es causa del movimiento local, pero no lo es, ¿de qué será causa entonces?

Además, si fuese como un lugar desprovisto de cuerpo, cuando haya un vacío ¿hacia dónde se desplazará un cuerpo que haya sido introducido en él? No en todas las direcciones del vacío,[380] ciertamente. [20] El mismo argumento vale también para quienes piensan que el lugar existe como algo separado hacia el cual se desplazan los cuerpos. Pues ¿cómo podría desplazarse o permanecer en reposo lo que se haya introducido en él? El mismo argumento se le puede aplicar al «arriba», al «abajo» y al vacío, y con razón, puesto que los que afirman la existencia del vacío hacen de él un lugar. Pero, entonces, ¿cómo puede [25] una cosa estar «en» un lugar o «en» un vacío? Porque eso no sucede cuando un cuerpo está puesto como un todo en un lugar separado y permanente, pues una parte suya, si no está puesta separadamente, no estará en un lugar, sino en el todo. Además, si no existe un lugar separado, tampoco existirá tal vacío.

En cuanto a aquellos que afirman la existencia del vacío como condición necesaria del movimiento,[381] si bien se mira ocurre más bien [30] lo contrario: que ninguna cosa singular podría moverse si existiera el vacío. Porque así como algunos afirman que la tierra está en reposo por su homogeneidad,[382] así también en el vacío sería inevitable que un cuerpo estuviese en reposo, pues no habría un más o un menos hacia el cual se moviesen las cosas, ya que en el vacío como tal no hay diferencias.

[215a] Por otra parte, todo movimiento es o por violencia o por naturaleza. Pero si hay un movimiento violento, entonces tiene que haber también un movimiento natural (porque el movimiento violento es contrario a la naturaleza y el movimiento contrario a la naturaleza es posterior al que es según la naturaleza, de manera que, si no hubiese [5] un movimiento según la naturaleza en cada uno de los cuerpos naturales, no habría tampoco ninguno de los otros movimientos). Pero ¿cómo podría haber un movimiento natural si

no hay ninguna diferencia en el vacío[383] y en el infinito? Porque en el infinito, en tanto que infinito, no hay arriba ni abajo ni centro, y en el vacío, en tanto que vacío, el arriba no difiere en nada del abajo (porque así como en la nada no hay ninguna diferencia, tampoco la hay en el vacío, pues se piensa que [10] el vacío es un cierto no-ser y una privación). Pero el desplazamiento natural es diferenciado, de manera que habrá diferencias en las cosas que son por naturaleza. Así, pues, o no hay ningún desplazamiento natural en ninguna parte y para ninguna cosa, o, si la hay, el vacío no existe.

Además, los proyectiles se mueven aunque lo que los impulsó no esté ya en contacto con ellos, o bien por antiperístasis,[384] como suponen [15] algunos, o bien porque el aire que ha sido empujado los empuja con un movimiento más rápido que el que los desplaza hacia su lugar propio. Pero en el vacío ninguna de estas cosas puede ocurrir, ni algo puede desplazarse a menos que sea transportado.[385]

Además, nadie podría decir por qué un cuerpo movido se detendrá en alguna parte. ¿Por qué aquí y no allá? Luego o tendrá que permanecer [20] en reposo o se desplazará forzosamente hasta el infinito, a menos que algo más poderoso se lo impida.[386]

Además, se piensa que las cosas se desplazan hacia el vacío por el hecho de que cede, pero esto se cumpliría por igual en la totalidad del vacío, de suerte que se desplazaría en todas las direcciones.

Además, lo que afirmamos es evidente también por las siguientes consideraciones. Vemos que un mismo peso y cuerpo se desplaza más [25] rápidamente que otro por dos razones: o porque es diferente aquello a través de lo cual pasa (como el pasar a través del agua o la tierra o el aire), o porque el cuerpo que se desplaza difiere de otro por el exceso de peso o ligereza, aunque los otros factores sean los mismos.[387]

Ahora bien, el medio atravesado es causa porque obstaculiza, sobre [30] todo cuando el cuerpo se mueve en sentido contrario, pero también si está en reposo; y es tanto mayor cuanto menos fácil de dividir sea, esto es, cuando el medio tiene una densidad mayor.

[215b] Así, el cuerpo A se desplazará a través del medio B en el tiempo C, y a través del medio D (que es menos denso) en el tiempo E; si las longitudes de B y D son iguales, los tiempos C y E serán proporcionales a la resistencia del medio. Sean entonces B agua y D aire; en cuanto [5] que el aire es más ligero y menos corpóreo que el agua, A pasará más rápidamente a través de D que a través de B. Habrá entonces entre ambas velocidades la misma proporción que aquella por la que el aire se diferencia del agua. De esta manera, si el aire es dos veces más sutil que el agua, A pasará a través de B en el doble de tiempo que a través [10] de D, y por tanto el tiempo C será el doble que el tiempo E. Y siempre, cuanto más incorpóreo y menos resistente y más divisible sea el medio a través del cual el cuerpo se desplaza, tanto más rápidamente lo atravesará.

Pero no hay ninguna proporción según la cual el vacío sea superado por un cuerpo, como no hay ninguna proporción entre la nada y el número. Porque si el cuatro supera al tres en una unidad y al dos en más de una unidad, y al uno en todavía más unidades que

al dos, no [15] hay ninguna proporción según la cual el cuatro supere la nada, porque lo que supera debe ser divisible en lo superante y en lo superado, de tal manera que el cuatro tendría que ser la suma de lo que supera al cero más cero. Por esto tampoco la línea supera al punto, a menos que la línea [20] esté compuesta de puntos.[388] Análogamente tampoco el vacío puede tener alguna proporción con lo lleno; y, por consiguiente, tampoco con el movimiento. Pero si en un tiempo dado se atraviesa un medio más sutil en una determinada longitud, el desplazamiento a través del vacío (en el mismo tiempo) superaría en cambio toda proporción.

Sea Z un vacío, igual en magnitud a B y a D. Entonces, si A ha de atravesarlo y moverse en un cierto tiempo, H, más breve que E, el vacío tendrá que estar en tal proporción con respecto a lo lleno. Pero [25] en el tiempo H el cuerpo A recorrerá la parte K de D; y atravesará también en ese tiempo cualquier cuerpo L que difiera en viscosidad del aire en la proporción que el tiempo E tenga con el tiempo H. Porque si el cuerpo L es tanto menos viscoso que D como E supera a H, [30] entonces A, al desplazarse a través de A, lo atravesará en un tiempo inverso a la velocidad del movimiento, esto es, en un tiempo H. Entonces, [216a] si no hay ningún cuerpo en Z, lo atravesará con mayor velocidad; pero se ha supuesto que estaba en el tiempo H. En consecuencia, A atravesará en igual tiempo lo que está lleno y lo que está vacío; pero esto es imposible. Es evidente, entonces, que si hay un tiempo en el cual un cuerpo cualquiera atravesase una parte de un vacío, se seguiría [5] este imposible resultado: A atravesará en igual tiempo lo que está lleno y lo que está vacío, porque un cuerpo estará en la misma proporción con otro cuerpo como un tiempo lo está con otro tiempo.

Recapitulando lo dicho, está claro que la causa de este resultado es el hecho de que hay siempre una proporción entre un movimiento y otro movimiento (porque éstos ocupan tiempo, y un tiempo dado está [10] siempre en proporción con otro tiempo, si ambos son finitos), pero no hay ninguna proporción entre el vacío y lo lleno.

Si tales son, pues, las consecuencias que se siguen de las diferencias en los medios a través de los cuales se desplazan los cuerpos, del exceso de un cuerpo que se desplaza sobre otro resulta lo siguiente: vemos que los cuerpos que tienen mayor preponderancia, de peso o de ligereza, si son semejantes en otros respectos, se desplazan más [15] rápidamente a través de un medio igual y en la proporción que las magnitudes tienen entre sí. Por consiguiente, también se desplazarían a través del vacío de la misma manera. Pero esto es imposible; pues, ¿por qué habrían de desplazarse más rápidamente? En las cosas que están llenas tiene que ser así, ya que el cuerpo que sea mayor divide el medio más rápidamente por su fuerza. En efecto, un cuerpo que se desplaza o que es arrojado divide un medio bien en virtud de su propia [20] figura o bien en virtud de la fuerza de su lanzamiento. Por tanto, si se admitiese el vacío, todos los cuerpos tendrían la misma velocidad; pero esto es imposible.

Es, pues, evidente, por lo que se ha dicho, que si existiera un vacío el resultado que se seguiría sería justamente lo contrario que ha llevado a algunos a afirmar su existencia. Ellos piensan que si ha de haber un movimiento local tiene que existir un vacío separado en sí, lo cual [25] es lo mismo que afirmar la existencia del lugar como algo separado;

pero ya se ha dicho antes que esto es imposible.

Pero incluso si se lo considera en sí mismo parece que el llamado «vacío» es verdaderamente vacío. En efecto, así como cuando se mete un cubo en el agua se retirará tanta cantidad de agua cuanta sea la capacidad del cubo, lo mismo ocurre con el aire, aunque esto escape a [30] la sensación. Y en el caso de todo cuerpo susceptible de desplazamiento, tendrá que desplazarse, si no está comprimido, en la dirección que le impone su naturaleza, o siempre hacia abajo, si su desplazamiento natural es hacia abajo, como en el caso de la tierra, o hacia arriba, si es fuego, o en ambas direcciones, según sea el cuerpo que se introduzca en él. Pero en el vacío esto es imposible, ya que no es un cuerpo; y parecerá [35] que a través del cubo penetra una extensión igual a la que antes [216b] había en el vacío, como si el agua y el aire no fuesen desplazados por el cubo de madera, sino que penetrasen en él por todas partes.

Pero el cubo tiene también tanta magnitud cuanta posee el vacío; y [5] aunque sea caliente o frío, pesado o ligero, no es menos diferente en su ser con respecto a todas sus afecciones, aunque no se pueda separar de éstas: me refiero al volumen del cubo de madera. De esta manera, incluso aunque el cubo estuviese separado de todas las otras cosas y no fuese ni pesado ni ligero, ocuparía una cantidad igual de vacío y estaría en la misma parte del lugar y del vacío, que sería igual a sí mismo. ¿Qué diferencia [10] habría, entonces, entre el cuerpo del cubo y el vacío o lugar que fuese igual a él? Y si esas dos cosas, ¿por qué no podría haber un número cualquiera de cosas en el mismo sitio? Pero esto es absurdo e imposible.

Además, es evidente que el cubo, como todos los demás cuerpos, mantendrá su volumen cuando cambie de lugar. Por consiguiente, si éste no difiere en nada del lugar, ¿por qué habría que asignar a los [15] cuerpos un lugar fuera del volumen de cada uno de ellos, si el volumen es impasible? Y nada cambia si aparte del volumen hubiese otra extensión de la misma clase.

(Además, tendría que ser manifiesto por las cosas en movimiento que hay tal vacío. Pero de hecho no se lo encuentra en ninguna parte dentro del mundo; porque el aire es algo, aunque no sea visible; tampoco el agua sería real para los peces, si éstos fueran de hierro, pues a lo tangible se lo distingue por el tacto.)

[20] Queda claro, entonces, por las anteriores consideraciones, que no existe un vacío separado.

9

No hay vacío interior no separado

Algunos piensan que lo raro y lo denso ponen de manifiesto la existencia del vacío. Porque si lo raro y lo denso no existiesen, dicen, las cosas no podrían penetrarse ni comprimirse. Y si esto no sucediese, o [25] bien no habría movimiento en absoluto, o bien el universo se agitaría —como dijo Juto—,[389] el aire y el agua tendrían que cambiar

siempre en cantidades iguales (digo, por ejemplo, que si de un cazo de agua se genera aire, se generaría al mismo tiempo agua de igual cantidad de aire), o bien el vacío tendría necesariamente que existir, pues de lo contrario nada podría comprimirse ni expandirse.[390]

Ahora bien, si ellos entienden por «raro» lo que contiene muchos vacíos separados, es evidente que, si no es posible la existencia de un vacío separado, como tampoco la de un lugar que posea su propia extensión, tampoco existirá de esta manera lo raro. Pero si entienden que un vacío no es separable, sino que hay de algún modo un cierto vacío dentro de lo raro, esto es menos imposible; pero resultará, primero, que el vacío no es la causa de todo movimiento, sino sólo del movimiento hacia arriba (pues lo raro es ligero, y por esto dicen que el fuego es raro) y, segundo, que el vacío no será causa del movimiento [217a] como aquello en lo cual se cumple el movimiento, sino que así como los odres llevan hacia arriba lo que les es continuo al ser ellos mismos llevados hacia arriba, así también el vacío podrá llevar los cuerpos hacia arriba. Pero ¿cómo es posible que haya un desplazamiento del vacío o un lugar del vacío? Porque aquello hacia lo que se desplazase sería entonces el vacío de un vacío.

Además, ¿cómo explicarán el hecho de que los cuerpos pesados se desplacen hacia abajo? Y parece claro que, si cuanto más raro y vacío es un cuerpo tanto más es desplazado hacia arriba, si hubiese un vacío absoluto se desplazaría a máxima velocidad. Pero parece en tal caso que es imposible que se mueva; y la razón es la misma: así como en el vacío todas las cosas son inmóviles, así también el vacío es inmóvil, ya que si se moviera la velocidad sería inconmensurable.

Pero,[391] puesto que negamos la existencia del vacío, quedan las otras dificultades de peso que se han planteado, a saber, que si no hay condensación y rarefacción no habrá movimiento, o el cielo se agitará, o el volumen de agua que se genere del aire será siempre igual que el de aire del agua (pues es claro que del agua se genera un volumen mayor de aire), con lo cual, si no hay compresión, será necesario o que el cuerpo empujado hacia afuera haga agitarse la extremidad del universo, o que en algún otro lugar haya un cambio de un volumen igual de aire en agua a fin de que el volumen total del universo permanezca igual, o que nada se mueva, ya que esto sucederá siempre que algo sea desplazado, si el desplazamiento no es circular; pero no siempre es circular, sino que a veces es rectilíneo.

Éstas son, pues, las razones por las que algunos afirman la existencia del vacío. Nosotros, en cambio, según los supuestos que hemos establecido,[392] decimos:

1) que hay una única materia para los contrarios (lo caliente y lo frío y las otras contrariedades),
2) que lo que es en acto se genera de lo que es potencia,
3) que la materia no es separable aunque su ser sea diferente,
4) que la materia es numéricamente una, aunque pueda ocurrir que tenga color o sea caliente o fría.

La materia de un cuerpo grande puede ser la misma que la de uno pequeño. Esto es evidente, porque cuando de agua se genera aire, lo generado es la misma materia, sin que se le agregue otra cosa: lo que es actualmente se genera de lo que era potencialmente, y lo mismo sucede [30] cuando el agua se genera del aire; el cambio es en ocasiones de lo pequeño a lo grande y en ocasiones de lo grande a lo pequeño. Y de la misma manera, si de un gran volumen de aire se genera otro volumen más pequeño, o si de uno más pequeño otro mayor, es de la materia en potencia que se generan ambos volúmenes. Porque, así como una misma materia de fría llega a ser caliente y de caliente fría, porque lo era en potencia, así también de caliente llega a ser más caliente, sin que se caliente alguna [217b] parte de la materia que no estuviese ya caliente antes, cuando el calor era menor. Y de la misma manera, cuando la circunferencia y la curvatura de un círculo mayor se generan de un círculo menor, sea la misma u otra, la curvatura no se ha generado en ninguna parte que antes no fuese ya curva, sino recta, pues el más y el menos no suponen nada interpuesto; [5] tampoco en la magnitud de la llama se pueden encontrar partes en las que no haya calor y blancura, estando así el calor anterior en relación con el posterior. Por consiguiente, la grandeza y pequeñez de un volumen sensible no se expanden porque se añada algo a la materia, sino [10] porque la materia es potencialmente materia de ambos. Y así también es una misma cosa que es densa y rara, siendo su materia una y la misma.

Lo denso es pesado y lo raro ligero. (Además, así como la circunferencia de un círculo cuando ha sido contraída no toma ninguna otra concavidad, sino que se reduce la que ya poseía, y así como cuando se toma una parte cualquiera del fuego ésta será caliente, así también el todo no [15] es sino la contracción y la expansión de la misma materia.)[393] Hay dos en cada uno, en lo denso y en lo raro; pues lo pesado y lo duro parecen ser densos, mientras que lo ligero y lo blando parecen ser raros. Aunque lo pesado y lo duro no coinciden en el caso del plomo y del hierro.[394]

Después de lo dicho, es evidente que no existe un vacío separado, [20] ni absolutamente, ni en lo raro, ni potencialmente,[395] a menos que uno se empeñe en llamar «vacío» a la causa del desplazamiento, en cuyo caso el vacío sería la materia de lo pesado y lo ligero en cuanto tales; porque lo denso y lo raro, en virtud de esta contrariedad, pueden producir un desplazamiento, pero en virtud de la dureza y la blandura [25] pueden producir la pasividad y la impasividad, es decir, no un desplazamiento, sino más bien una alteración.[396]

Tales son nuestras consideraciones sobre el vacío, en qué sentido es y en qué sentido no es.

10

c) El tiempo. Planteamiento del problema

[30] Después de lo dicho tenemos que pasar al estudio del tiempo. Conviene, primero,

plantear correctamente las dificultades sobre el mismo, a fin de determinar, mediante una argumentación exotérica,[397] si hay que incluirlo entre lo que es o entre lo que no es, y estudiar después cuál es su naturaleza.

Que no es totalmente, o que es pero de manera oscura y difícil de captar, lo podemos sospechar de cuanto sigue.[398] Pues una parte de él ha [218a] acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico.[399] Pero parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser.

Además de esto, si ha de existir algo divisible en partes, entonces será necesario que, cuando exista, existan también las partes, o todas o algunas. Pero, aunque el tiempo es divisible, algunas de sus partes ya han [5] sido, otras están por venir, y ninguna «es». El ahora no es una parte,[400] pues una parte es la medida del todo, y el todo tiene que estar compuesto de partes, pero no parece que el tiempo esté compuesto de ahoras.

Además, no es fácil ver si el ahora, que parece ser el límite[401] entre el pasado y el futuro, permanece siempre uno y el mismo o es siempre otro distinto. Porque si fuera siempre distinto, y si ninguna de las dos [10] partes que están en el tiempo fueran simultáneas (a menos que una de ellas contenga a la otra, como el tiempo más grande contiene al tiempo más pequeño), y si el ahora que no es, pero antes era, tuviese que haberse destruido en algún tiempo,[402] entonces los ahora no podrán ser simultáneos entre sí, ya que siempre el ahora anterior se habrá destruido. [15] Pero el ahora anterior no puede haberse destruido en sí mismo, porque era entonces,[403] ni tampoco puede destruirse en otro ahora. Porque hay que admitir que es tan imposible que los ahoras sean contiguos entre sí,[404] como que un punto lo sea con otro punto. Entonces, si no se destruyese [20] en el siguiente ahora, sino en otro, existiría simultáneamente con los infinitos ahoras que hay entre ambos, lo cual es imposible.

Por otra parte, tampoco es posible que un ahora permanezca siempre el mismo, porque ninguna cosa finita y divisible tiene un solo límite, tanto si es continua en una como en muchas dimensiones. Pero [25] el ahora es un límite, y es posible tomar un tiempo limitado. Además, si ser simultáneo con respecto al tiempo es ser en uno y el mismo ahora, ni antes ni después, y si tanto las cosas anteriores como las posteriores estuvieran en este ahora presente, entonces los acontecimientos de hace diez mil años serían simultáneos con los actuales, y nada de cuanto suceda sería anterior o posterior a nada.

[30] Tales son las dificultades que se plantean sobre el tiempo. En cuanto a qué es el tiempo y cuál es su naturaleza, lo que se nos ha transmitido arroja muy poca luz sobre las dificultades que antes hemos deslindado.

[218b] Algunos dicen que el tiempo es el movimiento del Todo,[405] otros que es la esfera misma. Pero una parte del movimiento circular también es tiempo, aunque no es movimiento circular, porque sólo tomamos una parte del movimiento circular, no el movimiento circular. Además, si hubiese muchos mundos, el movimiento de cualquiera

de [5] ellos sería igualmente el tiempo, y habría entonces múltiples tiempos que serían simultáneos. Hay también algunos que piensan que el tiempo es la esfera del Todo,[406] porque todas las cosas están en el tiempo y en la esfera del Todo; pero ésta es una visión demasiado ingenua para que consideremos las imposibles consecuencias que contiene.

Pero, puesto que se piensa que el tiempo es un cierto movimiento y un cierto cambio, habrá que examinar esto. Porque sólo hay cambio y [10] movimiento en la cosa que está cambiando o allí donde se de el caso que algo se mueva o cambie; pero el tiempo está presente por igual en todas partes y con todas las cosas. Además, todo cambio es más rápido o más lento, pero el tiempo no lo es. Porque lo lento y lo rápido se definen [15] mediante el tiempo: rápido es lo que se mueve mucho en poco tiempo, lento lo que se mueve poco en mucho tiempo. Pero el tiempo no es definido mediante el tiempo, tanto si se lo toma cuantitativamente como cualitativamente.

Es, pues, evidente que el tiempo no es un movimiento (de momento no hay ninguna diferencia para nosotros entre decir «movimiento» [20] y decir «cambio»).

11

Definición del tiempo

Pero sin cambio no hay tiempo; pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido,[407] como les sucedió a aquellos que en Cerdeña, según dice la leyenda, se despertaron de su largo sueño junto a los héroes: que enlazaron el ahora anterior con el posterior [25] y los unificaron en un único ahora, omitiendo el tiempo intermedio en el que habían estado insensibles. Por lo tanto, así como no habría tiempo si el ahora no fuese diferente, sino uno y el mismo, así también se piensa que no hay un tiempo intermedio cuando no se advierte que el ahora es diferente. Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo [30] percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego [219a] es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento.

Y puesto que investigamos qué es el tiempo, tenemos que tomar lo anterior como punto de partida para establecer qué es el tiempo con respecto al movimiento. Percibimos el tiempo junto con el movimiento; [5] pues, cuando estamos en la oscuridad y no experimentamos ninguna modificación corpórea, si hay algún movimiento en el alma nos parece al punto que junto con el movimiento ha transcurrido también algún tiempo; y cuando nos parece que algún tiempo ha transcurrido, nos parece también que ha habido simultáneamente algún movimiento. Por consiguiente, el tiempo es o un movimiento o algo perteneciente al movimiento. Pero puesto [10] que no es un movimiento, tendrá que ser algo perteneciente al movimiento.

Pero, como lo que está en movimiento se mueve desde algo hacia algo, y toda magnitud es continua, el movimiento sigue[408] a la magnitud. Porque, por ser continua la magnitud, es también continuo el movimiento, y el tiempo es continuo por ser continuo el movimiento (pues siempre parece que la cantidad del tiempo transcurrido es la [15] misma que la del movimiento).[409] Ahora bien, el antes y después son ante todo atributos de un lugar, y en virtud de su posición relativa. Y puesto que en la magnitud hay un antes y un después, también en el movimiento tiene que haber un antes y un después, por analogía con la magnitud. Pero también en el tiempo hay un antes y un después, [20] pues el tiempo sigue siempre al movimiento. El antes y después en el movimiento, cuando el movimiento es lo que es,[410] es movimiento, pero su ser es distinto 〈del movimiento〉 y no es movimiento. Sin embargo, conocemos también el tiempo cuando, al determinar el antes y después, determinamos el movimiento; y, cuando tenemos la percepción del antes y después en el movimiento, decimos entonces que el tiempo [25] ha transcurrido. Y lo distinguimos al captar que son diferentes entre sí y que hay algo intermedio diferente de ellos. Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los ahoras son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es lo determinado por el ahora; y aceptamos esto. [30]

Así pues, cuando percibimos el ahora como una unidad, y no como anterior y posterior en el movimiento, o como el mismo con respecto a lo anterior y lo posterior, entonces no parece que haya transcurrido algún tiempo, ya que no ha habido ningún movimiento. Pero cuando percibimos un antes y un después, entonces hablamos de tiempo. [219b] Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después.[411]

Luego el tiempo no es movimiento, sino en tanto que el movimiento tiene número. Un signo de esto es el hecho de que distinguimos lo mayor y lo menor por el número, y el movimiento mayor o menor por el tiempo. Luego el tiempo es un número. Pero «número» se puede [5] entender en dos sentidos, ya que llamamos «número» no sólo lo numerado y lo numerable, sino también aquello mediante lo cual numeramos. Pues bien, el tiempo es lo numerado, no aquello mediante lo cual numeramos. Aquello mediante lo cual numeramos es distinto de [10] lo numerado.[412]

Y así como el movimiento es siempre distinto, así también el tiempo. Pero todo tiempo simultáneo es el mismo, pues el ahora existente es el mismo que era entonces,[413] aunque su ser sea distinto. Y el ahora mide el tiempo en tanto que antes y después.

El ahora es en un sentido el mismo, en otro no es el mismo. Pues, en tanto que es en uno y en otro, el ahora es distinto (así habíamos supuesto [15] que era el ser del ahora), pero cuando es lo que es ahora, es el mismo.[414] Porque, como ya dijimos, el movimiento sigue a una magnitud, y al movimiento, decimos ahora, le sigue el tiempo. Y de la misma manera al punto le sigue lo desplazado,[415] el cual nos permite conocer el movimiento, y lo anterior y posterior que hay en el movimiento. Pero la cosa desplazada, cuando es lo que es, es la misma (sea un punto, una [20] piedra u otra cosa similar), pero

conceptualmente es distinta, como los sofistas consideran que «Corisco está en el Liceo» es distinto de «Corisco está en el ágora» porque su ser es distinto cuando está en una parte y cuando está en otra.[416] El ahora sigue a la cosa desplazada como el tiempo al movimiento,[417] ya que es por la cosa desplazada por lo que conocemos el antes y después en el movimiento, y conocemos [25] que hay un ahora por ser numerables el antes y después. Y así también en éstos, cuando es lo que es, el ahora es el mismo[418] (pues es el antes y después en el movimiento), pero su ser es distinto, ya que obtenemos el ahora en tanto que el antes y después es numerable. Esto es lo más cognoscible, pues el movimiento es conocido por la cosa movida y el desplazamiento por la cosa desplazada, puesto que la cosa desplazada [30] es un «esto», pero no el movimiento. Por lo tanto, el ahora es en un sentido siempre el mismo y en otro sentido no es el mismo, ya que la cosa desplazada es así.

Es evidente, entonces, que si no hubiese tiempo no habría un ahora y que si no hubiese un ahora no habría tiempo. Pues así como la cosa [220a] desplazada y su desplazamiento van juntos, así también el número de la cosa desplazada y el número de su desplazamiento van juntos. Porque el tiempo es el número del desplazamiento y el ahora es, al igual que lo desplazado, como la unidad del número.

El tiempo es, pues, continuo por el ahora y se divide en el ahora;[419] [5] pero también bajo este aspecto sigue al desplazamiento y a la cosa desplazada. Porque el movimiento y el desplazamiento son uno en virtud de que lo desplazado es uno, no porque lo sea cuando es (pues podría haber interrupciones en el movimiento), sino porque es uno en su definición;[420] pues lo desplazado delimita el movimiento anterior y [10] el posterior. Y aquí también hay alguna correspondencia con el punto, ya que el punto hace que la longitud sea continua y la delimita, pues es el comienzo de una línea y el fin de otra. Pero cuando se lo considera así, tomando un punto como si fuera dos, hay que detenerse, si el mismo punto ha de ser comienzo y fin. Pero el ahora, por el hecho de que lo desplazado está moviéndose, es siempre distinto.[421]

[15] Por consiguiente, el tiempo es número, pero no como si fuera el número de un mismo punto, que es comienzo y fin, sino más bien a la manera en que los extremos lo son de una línea, y no como las partes de la línea, tanto por lo que se ha dicho antes (pues el punto medio lo tomaríamos como dos, y entonces el tiempo se detendría), como porque es evidente que ni el ahora es una parte del tiempo ni la división [20] es una parte del movimiento, como tampoco el punto es parte de una línea; pero dos líneas son partes de una línea.

Así pues, en tanto que límite, el ahora no es tiempo, sino un accidente suyo; pero, en tanto que numera, es número. Porque los límites son sólo de aquello de lo cual son límites, mientras que el número de estos caballos (diez, por ejemplo) es también número en otra parte.

[25] Es evidente, entonces, que el tiempo es número del movimiento según el antes y después, y es continuo, porque es número de algo continuo.

12

Atributos del tiempo. Ser en el tiempo

El número mínimo en sentido absoluto[422] es el dos.[423] Pero, como número concreto, a veces lo es y a veces no lo es. Así, por ejemplo, en el caso de una línea, el número mínimo con respecto a la multiplicidad es una línea o dos líneas, pero con respecto a la magnitud no hay mínimo, [30] porque toda línea es siempre divisible. Y de la misma manera también el tiempo, pues con respecto al número hay un tiempo mínimo (uno o dos), pero con respecto a la magnitud no lo hay.

Esto es también evidente por el hecho de que no se habla de un [220b] tiempo rápido o lento, sino de mucho o poco, o de largo o breve. Porque, en cuanto continuo, el tiempo es largo o breve, y, en cuanto número, es mucho o poco. Pero no es rápido o lento, pues no hay ningún número con el que numeremos que sea rápido o lento. [5]

Además, el tiempo es simultáneamente el mismo en todas partes, pero el tiempo anterior no es el mismo que el posterior,[424] porque, aunque el cambio presente es uno, el cambio que ya ha acontecido y el cambio por venir son distintos. El tiempo es número, pero no como aquello mediante lo cual numeramos, sino como lo que es numerado; y en cuanto sucede antes y después, es siempre distinto, pues los ahoras [10] son distintos. El número es siempre uno y el mismo,[425] sea el de cien caballos o el de cien hombres, pero las cosas de las que es número son distintas: los caballos son distintos de los hombres. Además, así como un movimiento puede ser uno y el mismo una y otra vez, así también puede serlo el tiempo,[426] como un año o una primavera o un otoño.

Por otra parte, no sólo medimos el movimiento por el tiempo, sino [15] también el tiempo por el movimiento, pues ambos se delimitan entre sí: el tiempo delimita un movimiento al ser el número de ese movimiento, y un movimiento delimita al tiempo. Y hablamos de mucho o poco tiempo midiéndolo por lo numerable, como por ejemplo por un caballo medimos el número de caballos.[427] Porque conocemos cuántos caballos [20] hay por su número, y a su vez por un caballo conocemos el número mismo de los caballos. Y de la misma manera con el tiempo y el movimiento, pues medimos un movimiento por el tiempo y el tiempo por un movimiento.[428] Y es razonable que sea así, pues un movimiento sigue a una magnitud y el tiempo sigue a un movimiento, siendo todos cantidades [25] continuas y divisibles: el movimiento tiene estas propiedades porque las tiene la magnitud, y el tiempo las tiene porque las tiene el movimiento. Y medimos la magnitud por el movimiento y el movimiento por la [30] magnitud, pues decimos que el camino es mucho si lo es el viaje, y que éste es mucho si el camino lo es, y también que el tiempo es mucho si el movimiento lo es, y que el movimiento es mucho si el tiempo lo es.

Y puesto que el tiempo es la medida del movimiento y de lo que se [221a] está moviendo, y lo mide cuando se ha determinado un movimiento que será la medida de un movimiento total (como el codo mide una longitud cuando se ha determinado una

magnitud que será la medida del todo), y puesto que «ser en el tiempo»[429] significa para el movimiento [5] que tanto el movimiento como su ser son medidos por el tiempo (ya que este tiempo medirá a la vez tanto el movimiento como el ser de este movimiento, y para un movimiento «ser en el tiempo» significa que su ser es mensurable), resulta claro entonces que también para las demás cosas «ser en el tiempo» significa que el ser de cada una de ellas es medido por el tiempo. Porque «ser en el tiempo» significa una de [10] dos: o 1) ser cuando el tiempo es, o 2) ser en el sentido en que decimos de algunas cosas que son en un número, a saber, o como una parte o como una propiedad de un número y en general como algo perteneciente al número, o bien en el sentido de que el número es de ellas.

Ahora bien, puesto que el tiempo es número, el ahora y el antes y [15] cuanto es tal son en el tiempo, así como la unidad, lo impar y lo par son en el número (en el sentido de que éstos son algo que pertenece al número y aquéllos algo que pertenece al tiempo), pero las cosas son en el tiempo como en un número. Y si es así, ellas están contenidas por el tiempo,[430] así como las cosas en el número lo están por el número, y las cosas en el lugar por el lugar. Y es también evidente que ser en el tiempo no significa ser cuando el tiempo es, como tampoco ser en el movimiento [20] o ser en el lugar significa ser cuando el movimiento o el lugar son. Porque si «ser en algo» significase eso, entonces todas las cosas serían en alguna cosa cualquiera, y el cielo existiría en un grano de mijo,[431] ya que cuando el grano de mijo es, también el cielo es. Pero esto último es porque se da el caso de que es así, mientras que para el tiempo y el movimiento hay una implicación necesaria: para lo que es «en el tiempo», cuando existe tiene que haber necesariamente un tiempo, y para lo que [25] es «en el movimiento», cuando existe tiene que haber necesariamente un movimiento.

Pero puesto que «ser en el tiempo» es como ser en el número, habrá que admitir un tiempo más grande[432] que el de todo lo que es en el tiempo. Por eso todas las cosas que son en el tiempo tienen necesariamente que ser contenidas por el tiempo, del mismo modo que todas las otras cosas que son «en algo», como las que existen en un lugar, por el lugar. [30]

Por otra parte, «ser en el tiempo» es ser afectado por el tiempo,[433] y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende [221b] por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo que existe.

Es evidente, entonces, que las cosas que son siempre, en tanto que son siempre, no son en el tiempo, ya que no están contenidas por el tiempo, ni su ser es medido por tiempo. Un signo de esto es el hecho [5] de que el tiempo no les afecta, ya que no existen en el tiempo.

Y puesto que el tiempo es la medida del movimiento, será también la medida del reposo, ya que todo reposo es en el tiempo. Porque, aunque lo que es en movimiento

tiene que moverse, no todo lo que es en el tiempo tiene que moverse, ya que el tiempo no es un movimiento, [10] sino el número del movimiento, y lo que es en el reposo puede ser también en el número del movimiento; porque no todo lo que es inmóvil existe en reposo, sino sólo lo que está privado de movimiento pero puede ser movido por naturaleza, como se ha dicho antes.

«Ser en el número» significa que el número es de la cosa y que su [15] ser es medido por el número en el cual es; luego si una cosa es «en el tiempo», será medida por el tiempo. El tiempo medirá lo movido y lo que reposa, a uno en tanto que movido y a otro en tanto que reposa, ya que en este caso medirá la cantidad de movimiento y en otro la cantidad de reposo. Luego, estrictamente hablando, lo movido no es mensurable por el tiempo que tener alguna cantidad, sino sólo en tanto que [20] su movimiento tiene alguna cantidad. Luego, todo lo que no existe ni en movimiento ni en reposo no existe en el tiempo, porque «ser en el tiempo» es «ser medido por el tiempo», y el tiempo es la medida del movimiento y el reposo.

Es evidente, entonces, que todo lo que no es[434] tampoco es en el tiempo; por ejemplo, lo que no puede ser de ninguna manera, como [25] la diagonal que sea conmensurable con el lado.

En general, si el tiempo es en sí mismo medida del movimiento, e indirectamente es medida de otras cosas, es claro entonces que aquello cuyo ser sea mensurable por el tiempo tendrá que existir en reposo o en movimiento. Por lo tanto, todo cuanto es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo cuanto a veces es y a veces no es, tendrá [30] que ser necesariamente en el tiempo —porque hay un tiempo más grande que supera su substancia y el tiempo que mide su substancia. Ahora, de las cosas que el tiempo contiene, pero que no son, algunas ya han sido (por ejemplo, Homero, que existió en un tiempo), otras serán [222a] (por ejemplo, cualquier acontecimiento futuro), según que el tiempo contenga a unas o a otras; si a ambas, ambas fueron y serán. Pero si el tiempo no las contiene de ningún modo, entonces no fueron ni son ni serán; y entre las cosas que no son, hay también aquellas cuyos opuestos [5] son siempre, como la inconmensurabilidad de la diagonal es siempre, y esto no existe en el tiempo. Ni tampoco la conmensurabilidad de la diagonal: ésta siempre no es, porque es contraria a lo que siempre es. En cuanto a las cosas cuyos contrarios siempre no son, ésas pueden ser y no ser, y son susceptibles de generación y destrucción.

13

El ahora. Infinitud del tiempo. Algunos términos temporales

El ahora[435] es la continuidad del tiempo, como ya dijimos,[436] pues enlaza [10] el tiempo pasado con el tiempo futuro, y es el límite del tiempo, ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro. Pero esto no es evidente como lo es el punto, que permanece. El ahora divide potencialmente, y en tanto que divide es siempre distinto, pero en tanto que

[15] une es siempre el mismo, como en el caso de las líneas matemáticas. Porque en el pensamiento el punto no siempre es uno y el mismo, ya que cuando divide es distinto en casa caso; pero en tanto que la línea es una, el punto es el mismo en todos los casos. Así también con el ahora: en un sentido, es el divisor potencial del tiempo; en otro, es el límite y la unidad de ambas partes. La división y la unificación son lo mismo [20] y con respecto a lo mismo, pero su ser es distinto.[437]

Éste es uno de los sentidos de «ahora», pero en otro significa un tiempo que está próximo a aquel ahora. Decimos: «vendrá ahora», porque vendrá hoy; «viene ahora», porque ha venido hoy. Pero los hechos de la *Ilíada* no sucedieron «ahora», ni el diluvio[438] sucedió «ahora»; porque, aunque es continuo el tiempo desde el ahora hacia aquellos hechos, no están próximos.

«Alguna vez» *(pote)*[439] significa un tiempo determinado con respecto [25] al ahora en el primer sentido, como «alguna vez» fue tomada Troya o «alguna vez» habrá un diluvio,[440] pues éstos han de determinarse con respecto al ahora. Habrá, entonces, cierta cantidad de tiempo desde este ahora hacia el futuro, como también desde este ahora hacia el pasado.

Pero, si no hay ningún tiempo que no sea «alguna vez», todo tiempo [30] será finito. ¿Se extinguirá, entonces? ¿O no se exinguirá, si el movimiento es siempre? ¿Es siempre distinto o el mismo tiempo se repite? Es claro que así como es el movimiento, así también es el tiempo; porque si uno y el mismo movimiento se repite alguna vez, el tiempo será también uno y el mismo, y si no, no lo será.

[222b] Puesto que el ahora es un fin y un comienzo del tiempo, pero no del mismo tiempo, sino el fin del que ha pasado y el comienzo del que ha de venir, se sigue que, así como en el círculo lo convexo y lo cóncavo están en algún sentido en lo mismo, así también el tiempo está siempre en un comienzo y un fin, y por eso parece siempre distinto, [5] pues el ahora no es el comienzo y el fin de lo mismo, ya que si así fuera, sería dos opuestos a la vez y bajo el mismo respecto. Y el tiempo no se extinguirá, pues está siempre comenzando.

«Ya» *(ḗdē)* significa la parte del tiempo futuro que está próxima al «ahora» indivisible del presente (—«¿Cuándo paseas?» —«Ya.», porque [10] está próximo el tiempo en que eso ocurrirá), y la parte del tiempo pasado que no está lejana del «ahora» (—«¿Cuándo paseas?» —«Ya he paseado.»). Pero no decimos que Troya fue tomada «ya», porque es algo demasiado lejano del actual «ahora».

«Recientemente» *(árti)* indica la parte del pasado próxima al actual «ahora» (—«¿Cuándo fuiste?» —«Recientemente», si el tiempo está [15] próximo al actual «ahora»).

«Hace tiempo» *(pálai)* se refiere a un pasado lejano.

«Instantáneamente» *(exaíphnēs)*[441] significa un salir fuera de sí en un tiempo imperceptible por su pequeñez; y todo cambio es por naturaleza un salir fuera de sí.[442]

Todas las cosas se generan y se destruyen en el tiempo. Por eso, mientras que algunos decían que el tiempo era «el más sabio»,[443] el pitagórico Parón[444] lo llamó con

más propiedad «el más necio», porque en el tiempo olvidamos. Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación, como [20] ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo sólo indirectamente es causa de generación y de ser. Un indicio suficiente de ello está en el hecho de que nada se genera si no se mueve de alguna manera y actúa, mientras que algo puede ser destruido sin que se mueva, y es sobre todo de esta destrucción de la que se suele decir que es obra del tiempo. Pero el tiempo no es la causa de [25] esto, sino que se da en caso de que el cambio se produce en el tiempo.

Queda dicho entonces que el tiempo es, y qué es, y en cuantos sentidos hablamos del «ahora», y qué es «alguna vez», «recientemente», «ya», «hace tiempo» e «instantáneamente».

14

Consideraciones adicionales. Tiempo y alma

Hechas estas precisiones, es evidente que todo cambio y toda cosa movida [30] son en el tiempo. Porque «más rápido» y «más lento» se dicen con respecto a todo cambio (pues es manifiesto que esto es así con todo cambio). Digo que se mueve «más rápido» aquello que, moviéndose con movimiento uniforme y sobre una misma extensión, cambia hacia [223a] el sujeto antes que lo haga otro, como en el caso del desplazamiento, sea que ambas cosas se muevan circularmente o en línea recta, y de manera similar en los otros casos. Pero lo que es antes es en el tiempo, pues hablamos de «antes» y «después» según la distancia respecto del «ahora», [5] y el ahora es el límite del pasado y el futuro. Así, puesto que los «ahoras» son en el tiempo, el antes y después también serán en el tiempo, pues aquello en lo cual los ahoras existen es también aquello en lo cual existe la distancia entre los ahoras. Pero «antes» se dice de manera opuesta [10] según se refiera al pasado o al futuro: con respecto al pasado, llamamos «antes» a lo que está más alejado del «ahora», y «después» a lo que está más próximo; pero con respecto al futuro llamamos «antes» a lo más próximo y «después» a lo más lejano. Así, puesto que el «antes» es en el tiempo, y a todo movimiento tiene que acompañarle un «antes», es [15] evidente que todo cambio y todo movimiento existen en el tiempo.

Es también digno de estudio el modo en que el tiempo está en relación con el alma y por qué se piensa que el tiempo existe en todas las cosas, en la tierra, en el mar y en el cielo. ¿Acaso porque el tiempo es una propiedad o un modo de ser del movimiento, ya que es su número, [20] y todas esas cosas son movibles, pues todas están en un lugar, y el tiempo y el movimiento están juntos tanto en potencia como en acto?

En cuanto a la primera dificultad, ¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo [25] numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del

alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe,[445] como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables.

[30] Hay también otra dificultad, a saber: ¿de qué movimiento el tiempo es número? ¿Acaso de uno cualquiera? Porque las cosas se generan y se destruyen y aumentan en el tiempo, y también se alteran y se desplazan en el tiempo. El tiempo es número de cada movimiento en tanto que hay movimiento. Por eso, en sentido absoluto, el tiempo es número de un [223b] movimiento continuo, no de cualquier clase de movimiento. Pero también otras cosas podrían haberse movido ahora, y habría un número de cada uno de los dos movimientos. ¿Habrá, entonces, un tiempo distinto para cada una de ellas, y dos tiempos iguales existirán simultáneamente? Esto no es posible, porque un tiempo que sea igual y simultáneo es uno y el mismo tiempo, y también los que no son simultáneos pueden ser uno y el mismo en especie; pues si hubiese perros por un lado y caballos [5] por otro, y tanto unos como otros fueran siete, el número sería el mismo. De la misma manera el tiempo de los movimientos que tienen límites simultáneos es uno y el mismo, aunque uno sea rápido y otro lento, uno un desplazamiento y otro una alteración. El tiempo es, pues, el mismo, ya que el número es igual y simultáneo para la alteración y el desplazamiento. Y por esta razón, aunque los movimientos sean distintos y separados, [10] el tiempo es en todas partes el mismo, porque el número de los movimientos iguales y simultáneos es en todas partes uno y el mismo.[446]

Ahora bien, puesto que hay desplazamientos, y entre éstos un movimiento circular, y puesto que lo numerable es numerado por algo que es congénere, como por ejemplo las unidades por una unidad, los caballos por un caballo, así también el tiempo es medido por un cierto [15] tiempo definido, y, como hemos dicho, el tiempo es medido por el movimiento y el movimiento por el tiempo[447] (y esto es así porque la cantidad del movimiento y del tiempo es medida por un movimiento definido por el tiempo); por lo tanto, si lo que es primero es la medida de todas las cosas que le son congéneres, entonces el movimiento circular uniforme es la medida por excelencia,[448] porque su número [20] es el más conocido. Ni la alteración ni el aumento ni la generación son uniformes, sólo lo es el desplazamiento. Por eso se piensa que el tiempo es el movimiento de la esfera, porque por éste son medidos los otros movimientos, y el tiempo por este movimiento.

Por eso, lo que comúnmente se dice se sigue de lo anterior, pues se [25] dice que los asuntos humanos son un círculo,[449] y que hay un círculo en todas las otras cosas que tienen un movimiento natural y están sujetas a generación y destrucción. Y esto se dice porque todas estas cosas son juzgadas por el tiempo, y porque tienen un fin y un comienzo como si fuera un ciclo, pues se piensa que el tiempo mismo es un círculo; y [30] se piensa así porque el tiempo es la medida de tal desplazamiento y él mismo es medido por este desplazamiento. Así, decir que el acontecer de esas cosas es un círculo es decir que hay un círculo del tiempo, y esto es así porque el tiempo es medido por el

movimiento circular; porque [224a] en lo medido no se manifiesta ninguna otra cosa excepto la medida, a menos que el todo sea tomado como una multiplicidad de medidas.

Y se dice justamente que el número de las ovejas y de los perros es el mismo número, si los dos números son iguales, aunque no sea el mismo diez ni el diez lo sea de las mismas cosas,[450] así como el equilátero [5] y el escaleno no son los mismos triángulos, aunque su figura sea la misma, ya que ambos son triángulos. Porque se dice que una cosa es la misma que otra si no se distinguen por una diferencia específica, pero no si se distinguen, como un triángulo se distingue de otro triángulo por una diferencia de triángulo, y por eso son triángulos distintos, pero no se distinguen por la figura, sino porque están bajo una y misma división. Habría diferencia de figura si el uno fuera círculo y el [10] otro triángulo, pero ambos son triángulos, aunque uno sea equilátero y otro escaleno. La figura es, pues, la misma, pues ambos son triángulos, aunque no sean el mismo triángulo. También el número de los grupos mencionados es el mismo (pues su número no difiere por una diferencia de número), pero no son el mismo diez, pues las cosas de las que se predica son diferentes, ya que son perros en un caso y caballos [15] en el otro. Esto es lo que decimos sobre el tiempo en sí mismo y sobre cuanto pertenece a su investigación.

---

287 El gr. *tópos* puede ser entendido como *locus*, en todos los sentidos del vocablo latino, o bien como *spatium*, vocablo que tuvo principalmente en latín el sentido de «campo de carreras», «campo de batallas», etc., y derivadamente el de «distancia» (corporal, local, temporal). Pero como en la física moderna «espacio» va a cobrar un sentido geométrico abstracto (más próximo al *kenón* o «vacío» estudiado en los capítulos 6-9), y el *tópos* aristotélico no es un espacio en general, sino un «dónde» concreto relacional, preferimos traducirlo por *locus*, lugar.

288 El axioma aparece ya en Platón, *Timeo*, 52b (*cf. Parménides*, 145e), aunque dialécticamente las Ideas no están en un lugar (*cf. infra*, 209b33-35).

289 *Phorá* [deriv. de *phéro*, raíz *pher-*, *phar-* (lat. *fero*), llevar, transportar], vocablo usado técnicamente por Aristóteles para designar el movimiento local, y que aquí traducimos por «desplazamiento». La *phorá* es para Aristóteles la *kínesis* por antonomasia, pues está contenida en las otras tres especies de movimiento (*cf.* 260a26-261a26).

290 Aunque los planteamientos del *Timeo* y el *Parménides* de Platón son el antecedente directo de buena parte de las discusiones que van a seguir, incluso en el lenguaje.

291 *Antimetástasis*: sería el argumento del sentido común, para el que el lugar persistiría como tal aunque no hubiese ningún cuerpo que lo ocupe, como si fuera *parà tà sṓmata* (208b27). Este argumento reaparece en 209b22-30.

292 Se usa aquí el vocablo platónico *chṓra*.

293 No se trata de que el *tópos* tenga para Aristóteles un poder *(dýnamis)* tal que atraiga a las cosas a su lugar propio (*ho tópos ou kínei tà ónta*, se dice en 209a22); tiene más bien el sentido de una *dýnamis toû páschein*, como dice Düring, 1966, 316, es decir, hace un uso cuasi-metafísico de *dýnamis*.

294 *parà tà sṓmata*, «praeter corpora».

295 Primera precisión al axioma de 208a29.

296 *Teogonía*, 116-117. Sobre el *Cháos* en Hesíodo *vid.* M. L. West, *Hesiod's Theogonia*, Oxford, 1971,

págs. 10-11. Para Aristóteles, este *Cháos*, entendido como un espacio vacío primordial independiente de las cosas, como el auténtico *prôton ón*, sería la formulación extrema del *tópos* como un espacio *praeter corpora*.

297 Es decir, si existe realmente tendrá que pertenecer a alguna categoría; si sólo en potencia, tendrá que ser o un principio o una causa. Siguen 6 aporías: 1), 2) y 6) son tratadas en 212b22 y sigs., 5) brevemente en 210b21 y sigs., y 6) quizás en 211a15-17.

298 Mientras que la masa o volumen de un cuerpo *(ónkos sṓmatos)* tiene que ser distinta del *diástēma* (extensión o intervalo o distancia espacial) que ocupa, aquí se supone que el lugar de un punto tendría que ser inextenso (nos recuerda el argumento de *Parménides*, 138a: lo que no tiene partes no puede estar *en* otra cosa, es decir, contenido o abarcado por otra.

299 Crítica velada de Platón. El lugar no puede ser un cuerpo, según la aporía 1), pero tampoco es sólo inteligible *(noetón)*, pues tiene magnitud *(mégethos)*.

300 Sobre la paradoja del lugar planteada por Zenón (es decir, suponer que toda cosa está en un lugar nos llevaría a un regreso infinito, lo cual es imposible), sólo tenemos esta referencia de Aristóteles y la de Eudemo (*apud* Simplicio), *cf.* Diels-Kranz, 29 A 24.

301 Es la paradoja del aumento *(aúxēsis)*: si lugar y cuerpo son correlativos, el lugar tendrá que aumentar cuando el cuerpo aumenta; pero ¿cómo puede aumentar algo incorpóreo?

302 Se distingue aquí entre el «dónde» propio de cada cosa, el *ídios tópos*, del lugar de todos los lugares, el *koinòs tópos*. En efecto, el «dónde» de un cuerpo es su *tópos* entendido como la superficie de aquello que lo contiene, como su *prôton periéchon.* Pero tal superficie tiene que pertenecer a algún cuerpo físico, el cual debe, a su vez, estar en algún «dónde», y así sucesivamente. Por esta vía llegamos así al último cielo como *koinòs tópos*, como última localización ontológica de todo cuanto hay en el Universo.

303 En el caso de una estatua, ejemplo tan repetido por Aristóteles, su configuración sería la «forma», en cuanto distinta de la «materia» de la cosa; lo configurado sería el contenido (la materia indiferenciada) y lo configurante (la forma diferenciadora) sería el continente. Así, desde el punto de vista de lo contenido, podría creerse que el «lugar» es lo configurante e identificarlo con la forma, o bien, desde el punto de vista de lo configurante, que el lugar es la dimensionalidad corpórea de lo configurado y confundirlo con su materia. Aristóteles insistirá en que el lugar no es ni una ni otra cosa, pues no es una «parte» de la cosa localizada.

304 *tò diástēma toû megéthous* es la materia distensa de la magnitud, la extensión indefinida que queda definida al ser delimitada por la forma. (Sobre el ser como resultado de la conjunción de *péras* y *apeiría cf.* Platón, *Filebo*, 16c, 27b; *Parménides*, 158b-e.)

305 *Cf.* Platón, *Timeo*, 51a/b; 52a/d. Aunque la palabra *metalēptikón*, lo «participable», no se encuentra en el *Timeo* (parece una paráfrasis de *hypodochḗ*, de lo que Platón llamó «el receptáculo de toda génesis», 49a), como en el *Timeo* se identifica *hypodochḗ* con *chṓra*, puede admitirse que se diga aquí que Platón identificó *metalēptikón* con *chṓra*. Lo que parece injustificado es afirmar que Platón identificó *chṓra* con *hýle*. Si se la entendiese como «materia inteligible» habría cierta equivalencia, como indica Hussey, pero sería algo enteramente distinto de la «materia» aristotélica, pues la *hypodochḗ* del *Timeo* parece una entidad independiente de los cuerpos. «No hay un *substrato* del cambio en el esquema del *Timeo*… Aristóteles estaba tan imbuido de la visión de que lo permanente implicado en el cambio sólo puede ser pensado como «materia» o «substrato» que quizá no era consciente de estar falseando la teoría del *Timeo* al introducir en él su propia terminología» (A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pág. 347, *cf.* págs. 401-403).

306 Aunque encontramos referencias a ellos en múltiples lugares, éste es el único lugar del *corpus* donde se menciona los *ágrapha dógmata* con tal nombre. Se trata de un tema controvertido entre los especialistas contemporáneos, sobre todo a partir de los trabajos de la llamada «Escuela de Tubinga» (Krämer, Gaiser, etc.). Para una exposición sucinta y equilibrada del estado de la cuestión *vid.* G. Vlastos, «On Plato's Oral Doctrine», *Platonic Studies*, Princeton, 1973; G. Watson, *Plato's Unwritten Teaching*, 2.ª ed., Dublín, 1975. Para un planteamiento general del tema: W. K. C. Guthrie, «Plato's Unwritten Metaphysics», *A History of Greek Philosophy*, vol. V, cap. 8. *Vid.* también K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963.

307 208b2-6.

308 En tanto que *chōristós* el lugar no es *eîdos*, en tanto que *periéchon* no es *hýle*, luego no es una parte de la cosa, ya que no puede ser ni aquello que la configura como tal ni aquello de que está hecha. Sobre el lugar como *periéchon cf.* Platón, *Parménides*, 138a-b.

309 Ahora se afirma que para Platón *tò methektikón* (= *tò metalēptikón* de b14) es el «receptáculo» *(hypodochḗ)* de las Ideas y los Números. Pero Platón nunca habla de la *hypodochḗ* como recibiendo las Ideas, sino como la *phýsis* que recibe todos los cuerpos (*Timeo*, 50b6). Por tanto, la objeción que se le hace a Platón no tiene sentido. La *hypodochḗ* no es un *hypokeímenon*. Aristóteles parece proyectar una vez más sobre Platón su propia concepción de la materia.

310 Téngase en cuenta que la preposición griega *en* cubre un campo semántico más amplio que la castellana «en». Por otra parte, la lista que se da aquí de los significados de *en* es una lista selectiva, con los significados relevantes para el estudio del «estar en». Los sentidos del *en* son examinados también en *Metafísica*, 1023a8-25, pero en su correspondencia sistemática con *échein*, «tener»: a cada modo en que se diga que A «tiene» B le corresponde correlativamente otro modo de decir que B está «en» A.

311 Relación de reciprocidad dialéctica entre parte y todo, *cf. Parménides*, 145b y sigs.

312 Las relaciones de inclusión de la especie en el género, y del contenido del género en la especie, son también de origen platónico; con «parte de la especie» se refiere a la diferencia: el logos de la especie contiene como partes materiales suyas el género y la diferencia.

313 Véase la definición de salud en *Tópicos*, 145b7 y sigs. *Cf.* las precisiones de *Categorías*, 1a20-b9 sobre «en un sujeto». Hussey lo compara también con *Metafísica*, 1023a11-23: «en» como «en un receptáculo» *(dektikón)*. 5), 6), 7) y 8) pueden entenderse según el esquema de las cuatro causas.

314 «Primer agente motriz» parece aquí el agente próximo, aunque la referencia al rey persa parece sugerir causa última.

315 Como en el caso anterior, aquí el gr. *en* es idiomático, significando «está determinado por» o «está en función de».

316 Un vaso o recipiente *(angeîon)* puede ser entendido como *dektikón* y como *periéchon*; de momento no se distinguen ambos aspectos, el «receptivo» y el «circunscriptivo». Éste es el uso primario del «en»; los demás son derivados.

317 Las fuentes de esta reflexión se encuentran, al parecer, en el *Parménides* de Platón (138a/b, 145b/c) y en la tesis de Anaxágoras discutida en 205b1 y sigs. El problema venía suscitado también por la aporía planteada por Zenón (209a23-25, 210b22-27), la cual pudo haber sido una respuesta a quienes objetaban a Parménides que el Universo «tiene que estar en algo».

318 La aporía del «estar en sí» puede significar: *a*) si una cosa puede estar en sí misma en tanto que sí misma, o *b*) si puede estar en sí misma en tanto que otra (es decir, en virtud de que alguna parte suya esté en otra parte suya).

319 El todo «ánfora-de-vino» está en sí mismo en el sentido de que una parte suya (vino) está en otra parte suya (ánfora).

320 Así, una cosa sólo puede estar en sí misma *kath'héteron* pero no *kath'hautó*, pues nada puede ser *autoperiéchon*, ya que tendría que ser a la vez *periéchon* y *periechómenon*. En *Parménides*, 145b/c se sugiere en cambio que una unidad indivisible es un todo y también la totalidad de sus partes; pero, como las partes están en el todo y el todo está en las partes, hay que decir que, de algún modo, la unidad está en sí misma.

321 *Epaktikō̂s skopeîn*, en oposición a *tō̂i lógō̂i* (= *logikō̂s*). (En los *Analíticos* y *Tópicos*, *epaktikós lógos* por oposición a *syllogistós lógos.*) Hasta ahora, la argumentación ha sido «epáctica» (de *epágos*), según los datos empíricos; en lo que sigue será una analítica conceptual a fin de alcanzar el *lógos* o definición de *tópos*.

322 *Periéchon* y *periechómenon* son distintos: *a*) porque lo son por definición; *b*) porque ni siquiera *per accidens* pueden ser lo mismo (como el médico que se cura a sí mismo, 192b23-27), ya que no sólo hay una diferencia nocional entre ambos, sino también de hecho, pues si el ánfora estuviese en sí misma y el vino en el ánfora, dos cuerpos ocuparían entonces el mismo lugar.

323 *Cf. supra*, 209a23-25. Zenón argumentaba que si todo tiene que estar en un lugar, entonces el lugar

tendrá que estar en otro, y así hasta el infinito; pero como el infinito no existe, entonces no puede existir el lugar. Aristóteles argumenta *ad hominem* que no es necesaria una serie infinita de lugares, pues puede haber un lugar que no esté en otro, a saber, el *prôtos tópos*, y un primer «estar en» de naturaleza muy distinta que los otros.

324 Después de la anterior discusión se establecen las propiedades del *tópos*, condición para formular su definición. Se trata de un procedimiento usual en múltiples lugares del *corpus*, como paso previo para llegar a lo que se quiere definir, como p. ej. para definir el alma (*Acerca del alma*, 202b16-203a2).

325 *periéchon* y *periechómenon* han de coincidir en sus dimensiones.

326 P. ej. el límite interno de un recipiente, que puede contener ora un líquido ora otro.

327 Párrafo de gran interés porque nos muestra la manera de proceder de Aristóteles en una investigación.

328 Esta distinción parece un caso particular de la distinción hecha en 209a31 y sigs. Lo movido *kath'hautó* es lo que puede estar *kath'hautó* en un lugar. La distinción reaparece en 212b7-14. Hay también movimientos que parecen mixtos, en parte *kath'hautó* y en parte *katà symbebēkós* (*cf.* 212a14-20). La distinción sirve para indicar que el fenómeno del desplazamiento es primariamente un cambio posicional con respecto a los *periéchonta* inmediatos.

329 Se introduce aquí la distinción entre «división» o «continuidad» entre el cuerpo y *tò periéchon*: sólo lo dividido (o distinto) puede tener lugar. Aquí parece suponerse la naturaleza «circunscriptiva» del lugar y que el *prôtos tópos* de un cuerpo dividido ha de ser el límite de lo que lo contiene.

330 Comparar, sin embargo, con 226b22-23: están *en contacto (háptesthai)* aquellas cosas cuyos extremos están juntos *(háma)*, donde *háma* significa «en un *prôtos tópos*». Parece un razonamiento circular explicar lo que es el lugar apelando al *contacto*, pues esta noción supone la de lugar. Como sugiere Hussey, 1983, pág. 114, da la impresión que Aristóteles está buscando un concepto de localización que sea más amplio que el de lugar.

331 Pasaje secluido por Ross; parece una segunda versión alternativa de a29 y sigs. con ejemplos del cap. 3.

332 Se refiere a las tres primeras.

333 Sobre el lugar como forma *(morphḗ) vid.* 209a31 y sigs., 209b17 y sigs. «Forma» tiene aquí el sentido de superficie externa que configura un cuerpo, p. ej. a una estatua.

334 Según esto, el lugar sería aquella extensión o espacio *(diástēma)* que circunscribe y abarca al cuerpo contenido; pero, aunque sea una espacialidad «continente», no se identifica con la materia de lo contenido. Así, como dice santo Tomás, en cuanto *aliquid praeter corpus continens et contentum*, no sería sino unas *dimensiones spatii in nullo corpore existentes* (*Comentario a la «Física» de Aristóteles*, pág. 225). Sería entonces una suerte de vacío, en el sentido de ser lugar por sí mismo.

335 La conjetura de Ross en base a ciertas indicaciones de Temistio restringió, en este pasaje, el alcance de la crítica de Aristóteles a la de un espacio en sí, pero hay que considerar esta crítica en el marco de la discusión de fondo sobre un espacio coextensivo con los cuerpos.

336 Sería una recaída en el argumento de Zenón.

337 Aquí parece suponerse que el cuerpo continente está moviéndose y que, dentro de él, agua y aire se sustituyen entre sí. Pero, como para Aristóteles el cambio de lugar no viene determinado por el movimiento del cuerpo continente, ¿dónde ocurrirá la mutua sustitución si el contenido del recipiente estuviese cambiando de lugar? ¿En una parte del lugar?

338 209b21-32.

339 Introducido por los comentadores antiguos.

340 La exigencia de que el límite de *tò periéchon* sea «inmóvil» *(akínēton)* puede presentar dificultades. El movimiento sólo es racionalizable con respecto al lugar y viceversa: son nociones correlativas. Desde el punto de vista de la cosa en movimiento, se dice ahora, su lugar es *akíneton*: lo que se mueve es la cosa, no el lugar. Pero ¿cuál es este lugar «inmóvil»? Según algunos, «inmóvil» sería una locación fija respecto del Universo como

un todo, un punto de referencia fijo. Entonces, en el ej. del río, un cuerpo que se mueve respecto del Universo como un todo, y que esté contenido inmediatamente por el agua, estará en cada momento en un «límite inmóvil» distinto del agua que lo contiene. Pero esta interpretación plantea problemas, entre otras razones porque aunque un cuerpo esté en reposo con respecto al Universo como un todo, puede estar moviéndose con respecto al cuerpo que lo contiene, y es este movimiento relativo el que hay que explicar. Otra posibilidad: entender «inmóvil» como teniendo una locación fija respecto al cuerpo continente como un todo. Hussey, 1983, pág. xxx, pone el ejemplo de un pez que está nadando dentro de una pecera, por lo que su lugar tiene que ser diferente en distintos tiempos: en cada momento su lugar sería el límite del agua en contacto con el pez. Entonces, ¿el límite en un momento será el mismo o diferente que el límite en otro momento? —En cuanto a *prôton* de «*péras akínēton prôton*», Simplicio: Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros octo Commentaria* [ed. de H. Diels], Berlín, 1882-1885, 580.3, lo entiende como «lo inmediatamente contiguo».

341 Hay una estructura permanente del mundo que determina el «abajo» y el «arriba» como lugares cósmicos primordiales. El centro y la superficie interna de la periferia del mundo son así, para Aristóteles, no sólo la referencia última de toda localización, sino los límites primarios permanentemente inmóviles entre los cuales están todos los cuerpos.

342 Aquí parece haber una cierta ambivalencia. Cuando decimos que el lugar del agua es el vaso que la contiene, ¿el lugar es el vaso *qua* recipiente o es sólo su superficie interna? Aristóteles se inclina por la última posibilidad, aunque en ocasiones afirma también la primera.

343 La primera parte del cap. se refiere a los corolarios cosmológicos del concepto de lugar. Traducimos aquí *ouranós* bien por «el cielo» (o «los cielos») o bien por «universo». En *Acerca del cielo*, 278b11 se dice que *ouranós* tiene tres significados: *a*) la esfera que delimita al Universo como un todo y contiene las estrellas fijas; *b*) la región entre la periferia del mundo y la luna, donde se encuentran las esferas de los planetas, *c*) el Universo como un todo, es decir, todo cuanto se halla dentro de la periferia del mundo, incluida la tierra.

344 La suposición de que un volumen de agua pueda mantenerse unido sin nada que lo contenga parece una comparación con el Universo como un todo.

345 211a17-b1.

346 212a32.

347 Parece una nota aclaratoria de la noción de «límite» según la definición de lugar.

348 Aquí *aithḗr* significa «fuego». Anaxágoras utilizó el vocablo en este sentido (derivándolo de *aitheîn*), como se le reprocha en *Acerca del cielo*, 270b24-26 (*cf. Acerca del cielo*, 302b4; *Meterológicos*, 339b21, 369b14). Aristóteles, que sigue la falsa etimología dada por Platón en *Crátilo*, 410b (*aithḗr* de *aeí* y *theîn*) para designar el *prôton sôma*, una denominación corriente en su tiempo, usa sin embargo en múltiples lugares *aithḗr* con el sentido de fuego.

349 Respuesta a la sexta aporía (209a22): como el lugar no es un *diástēma*, sino el límite interno del continente, sólo *per accidens* cambia este límite cuando el cuerpo contenido aumenta.

350 Respuesta a la segunda aporía (209a6): un punto no puede estar primariamente en un lugar, ya que no hay ningún límite que pueda contenerlo (*cf. Parménides*, 138a).

351 Respuesta a la primera aporía (209a5): como un lugar no es un cuerpo sino el límite, no hay coincidencia de dos cuerpos en un mismo lugar.

352 No se responde aquí a ninguna de las aporías del cap. 1; quizá sea una reformulación de la primera, como sugiere Hussey, 1983, pág. 121. En tanto que límite, el lugar no sólo no es un *diástēma* corpóreo, sino que tampoco lo contiene.

353 Respuesta a la aporía de Zenón: ciertamente, los lugares están en otros lugares, pero *in obliquo senso*; no *per se* sino *per accidens*.

354 Lo supuesto dialécticamente en 211a4-6 se presenta ahora como razonable *(eúlogos)*. Para un estudio más en detalle de la metafísica de los lugares naturales *vid. Acerca del cielo*, IV, 3-5.

355 Hay una ordenación natural según la cual los cuerpos congéneres *(syngenés)* tienden a una localización semejante, a estar en sucesión o en contacto o contigüidad. Para la distinción entre «contacto»

(háptesthai) y «unión natural» o «fusión» *(sýmphysis) cf. infra*, 213a9-10, 227a23-27; *Metafísica*, 1014b22-26.

356 Para la comprensión del pasaje conviene tener en cuenta, como indica Ross, 1936, 579, que en la cosmología de Aristóteles la tierra está en el centro del Universo, el agua forma una capa en torno a la tierra, el aire otra en torno al agua, y el fuego otra en torno al aire; y que, a su vez, cada uno de estos elementos tiene una cualidad común con el siguiente: así, la tierra es seca y fría, el agua es fría y húmeda, el aire es húmedo y caliente, el fuego es caliente y seco. De ahí que los elementos que son naturalmente sucesivos y están en mutuo contacto no forzado sean parcialmente «congéneres», aunque por su diferencia nunca puedan quedar unidos y fusionados *(sympephykóta)*. El pasaje está diseñado para mostrar que la teoría aristotélica del lugar está de acuerdo con el *éndoxon* establecido en 211a4-6.

357 *Vid. Acerca de la generación y la corrupción*, 317a32-319b5.

358 *Tò kenón*, «vacío» o «espacio vacío». El universo aristotélico es un cosmos singular de extensión finita, dentro del cual no hay espacios vacíos, y fuera del cual no hay nada, ni tan siquiera un vacío. Este universo es único, pues es todo cuanto hay. La tesis de Aristóteles está ya bosquejada en los capítulos anteriores: si se entiende por «vacío» un lugar en el cual no hay nada, tal supuesto es enteramente rechazable: «lugar» es un concepto de relación, por lo cual es imposible un lugar que esté «vacío». ¿Es correcta su interpretación de la teoría atomista del vacío?

359 En *Acerca del cielo*, 309a19 se refiere a Anaxágoras como uno de los que niegan la existencia del vacío.

360 Al parecer, odres de vino en los que se ha soplado aire.

361 La *klépsydra* de que se habla aquí, como también en un conocido frag. de Empédocles (Diels-Kranz, 31 B 100.8-21), no es un reloj de agua, sino un instrumento primitivo que era, como la palabra griega indica, un «ladrón de agua», es decir, un elevador de agua que actuaba mediante el principio del sifón.

362 *tò pân sô̄ma* no significa aquí «la totalidad de un cuerpo», sino, como indica Ross, 1936, 582, «el universo corpóreo total», como en b1.

363 Para Demócrito el vacío existe entre los átomos indivisibles, como un no-ser.

364 Los comentarios antiguos sólo mencionan a Metrodoro de Quíos; se desconoce qué otros «fisiólogos» (= los que filosofaron sobre la naturaleza) pueden haber afirmado la existencia del vacío.

365 Se refiere a la doctrina pitagórica de un vacío fuera del Universo (*cf.* 213b22).

366 En *Acerca de la generación y la corrupción*, 325a23-32, b4, se atribuye a Leucipo el argumento del movimiento (b4-14) y el del aumento (b18-20). El argumento de la compresión (b15-18) es posible que fuera de Demócrito.

367 Se argumenta por el absurdo que un movimiento en lo lleno implicaría una doble ocupación de lugares, con lo cual habría muchos cuerpos en los mismos lugares y pequeños volúmenes serían ocupados por cuerpos muy grandes. La respuesta de Aristóteles está en 214a22-32.

368 *Cf.* Diels-Kranz, 30 B 7.7-10; *Acerca de la generación y la corrupción*, 325a2-16.

369 Argumento de la compresión: una cantidad fija de material tiene que ocupar un mismo volumen, y si se comprime tendrá que contener un vacío dentro de sí. La respuesta de Aristóteles está en 214a32-b1.

370 Argumento del aumento: la nutrición de los seres vivos sólo es explicable si hay vacío, ya que sólo así puede ser distribuido el alimento a todas las partes del cuerpo. La respuesta de Aristóteles está en 214b1-9.

371 El argumento de las cenizas (un recipiente con cenizas recibe tanta agua como cuando sólo contenía aire) parece una variante del anterior. El argumento es discutido en *Problemas*, XXV, 938b34-939a9.

372 Se precisa el primer *éndoxon*: el vacío es una privación, no una mera negación: es un espacio carente de *res sensibilis*, pero que puede recibirla; por tanto, es un espacio receptivo que se apoya en sí mismo.

373 Se traduce la anterior caracterización al propio lenguaje. ¿Son aquí sinónimos *tóde ti* y *ousía somatikḗ*? Las expresiones *ousía sōmatikḗ*, *ousía physikḗ* y *ousía aisthētḗ* parecen usarse con sentido equivalente (*cf.* Bonitz, 1870, 545a). *Tóde ti* es en Aristóteles un término técnico para designar la realidad individual o *prṓtē ousía*, el individuo concreto y separado (*cf.* Bonitz, 1870, 495b).

374 Parece referirse a Platón. Pero al identificar *hypodochḗ*, *hýle* y *kenón* Aristóteles está proyectando su propio lenguaje sobre Platón, en especial su noción de *hýle* (*cf. supra*, nota 305).

375 La hipótesis de un vacío «separado», en el sentido de un ámbito espacial que contiene cuerpos (o corpúsculos) en movimiento dentro de él, con espacios vacíos entre ellos, será discutida en 214a15-216a26; la de un vacío *ocupado* por cuerpos en 216a26-b21; la de un vacío entendido como intersticios vacíos dentro de los cuerpos, en el cap. 9. Simplicio apunta también la posibilidad de que con *kenón kechōrisménon* se indique también aquí la hipótesis de un vacío autosubsistente que está más allá del Universo.

376 Es el fenómeno que en 208b2 se llamó *antimetástasis* y en 215a15 se llamará *antiperístasis*.

377 Como p. ej., el movimiento giratorio del agua dentro de un recipiente.

378 En *Acerca de la generación y la corrupción*, 321a9-29, se distingue, sin embargo, la *aúxēsis* del cambio de agua en aire, pues en este caso no hay adición de materia. La tesis de que las dimensiones de un cuerpo se pueden expandir o contraer sin mengua de su continuidad es uno de los supuestos básicos de la física aristotélica.

379 Esto es, un *diástēma* receptivo e independiente desprovisto de todo cuerpo.

380 Sólo puede moverse hacia tal o cual dirección. Pero en el vacío no hay distinción intrínseca entre un «arriba» y un «abajo», por lo que el movimiento sería imposible. La misma táctica de argumentación se repite en 214b28-216b21.

381 Los argumentos sobre la imposibilidad del movimiento en el vacío (b28-215a24) parecen dirigidos contra los atomistas.

382 Parece referirse a Anaximandro (*cf. Acerca del cielo*, 295b11) y a Platón (*Fedón*, 109a; *Timeo*, 62d).

383 Parece suponerse aquí que el movimiento natural es tal por estar determinado en su dirección con respecto al Universo como un todo; la referencia al «infinito» sería un argumento *ad hominem* contra los atomistas (Hussey, 1983, pág. 130).

384 «Por sustitución de partes», *cf. antimetástasis* 208b2; quizá se refiere a Platón, *Timeo*, 59a (sobre el movimiento de los proyectiles *vid.* nota 767 del libro VIII).

385 Si en el vacío no hay diferencia direccional, y si la diferencia no proviene del cuerpo mismo, pues todo movimiento requiere *contacto* entre agente y cuerpo movido (*cf.* III, 2 y VIII, 4), sólo queda una posibilidad: que el cuerpo se mueva en una determinada dirección porque ya lo estaba haciendo. Pero para Aristóteles el movimiento sólo puede persistir si hay contacto con un agente. Esto sería rechazado de plano por la Física moderna a partir de Galileo.

386 Y para Aristóteles un movimiento lineal *ad infinitum* es imposible (*cf.* 241b9-12). Pero lo que afirmaban los atomistas era más bien que la ausencia de diferencias en el vacío no impediría que un cuerpo mantuviese la dirección de su movimiento.

387 Nueva *reductio ad impossibile*. Aquí, como indica Hussey, cae Aristóteles en el error de entender la velocidad de un cuerpo a través del medio como inversamente proporcional a la resistencia del medio, concluyendo erróneamente que, como el vacío no opone ninguna resistencia, la velocidad de un movimiento sería infinita, lo cual es para él imposible, pues sería suponer un movimiento sin tiempo.

388 Una línea no está constituida por puntos (*cf.* 231a21-9), por lo que no es mensurable por un punto; por consiguiente, no hay proporción entre un punto y una línea, ya que no son objetos de una misma clase.

389 Poco se sabe de este Juto. Para Simplicio, *op. cit.*, 683.24, fue un pitagórico.

390 Lo que se cuestiona ahora es la existencia de un vacío no separable, a modo de intersticios o espacios vacíos dentro de los cuerpos.

391 Esta sección vuelve a exponer la argumentación de comienzos del capítulo. Acaso sea, en parte, obra de algún copista. Lo que se quiere mostrar, contra los atomistas, es que lo raro *(tò manón)* no asciende por el vacío que hay en él, sino porque es *de suyo* ligero.

392 Se refiere a los principios establecidos en I, 7. Sobre la materia entendida como sujeto subyacente del movimiento entre opuestos, *vid.* 190b10-17; sobre el movimiento como *gígnesthai* de lo que era

potencialmente, *vid.* 191a8-12; en cuanto a la materia como una y la misma en número y diferente en su ser, *vid.* 190b23-24 (*cf.* 202b5 y sigs.); en cuanto a la inseparabilidad de la materia, *cf.* 191a12-13.

393 Estas líneas entre paréntesis interrumpen bruscamente la discusión sobre lo raro y lo denso; acaso sean una nota marginal posterior.

394 Es el supuesto de Aristóteles: lo denso es *de suyo* pesado. Los ejemplos del plomo y del hierro son de Demócrito (Diels-Kranz, 68 A 135). Sobre los contrarios «duro/blando», «pesado/ligero», *vid. Acerca de la generación y la corrupción*, II, 2 y las notas de Joachin.

395 Un vacío *potencial* no ha sido considerado en los anteriores capítulos, a no ser que se lo incluya en el vacío «inseparable» (216b33 y sigs.). Un *kenón dynámei* sería un vacío que estuviese siempre ocupado por un cuerpo, pero que fuese distinguible por el pensamiento como aquello que podría existir sin un cuerpo.

396 *heteroíōsis*. Simplicio dice que esta palabra no se identifica con *alloíōsis*, pues incluye también las otras dos clases de cambios (es decir, los sustanciales y los cuantitativos). Pero la *phorá* no es *heteroíōsis*, pues es sólo un cambio de las relaciones espaciales de lo movido respecto de otras cosas. Éste es el único lugar del *corpus* donde aparece el vocablo *heteroíōsis* (Ross, 1936, 595).

397 Se discute desde antiguo cuál sea el referente de *exōterikoí lógoi*. Bernays, apoyándose en cierto pasaje de Cicerón, pensó que significaba «mis diálogos». Para otros, como Ross, quien nos remite al testimonio de Filópono y Simplicio, se trataría de argumentaciones distintas que las apodícticas. Para otros, como Tricot, apoyándose en un conocido texto de Aulo Gelio, las doctrinas aristotélicas serían de dos tipos: las acroamáticas y las exotéricas, distinguiéndose entre sí por la naturaleza de los asuntos a tratar y por el método a emplear. *Tà exōteriká* procederían de lo verosímil a lo verosímil, utilizando los recursos de la dialéctica y la retórica. *Tà akroamatiká*, en cambio, partiendo de los principios propios de la cosa a estudiar, procederían mediante el análisis y la demostración, y serían objeto de la enseñanza oral (*akróasis* = lección, conferencia) para los iniciados dentro de la escuela. Para W. Wieland *exōterikoí lógoi* significa un modo de argumentación sobre los problemas existenciales.

398 Exposición magistral de la aporía del tiempo. El tiempo no puede ser visto ni desde el pasado ni desde el futuro, sino sólo desde ese presente puntual y evanescente que los divide, lo único que realmente *es*.

399 *Kaì ho ápeiros kaì ho aeì lambanómenos chrónos*. Algunos, como Hegel, toman *aeí* como otra denominación de *ápeiros* (es decir, «el tiempo infinito y perenne»). Otros, los más, refieren *aeí* a *lambanómenos* y lo entienden como el tiempo convencional que «en cada caso» *(aeí)* se puede tomar. Ahora, si se mira con cuidado se verá que aquí se habla de dos tiempos, el segundo abarcado por el primero: el tiempo *á-peiros* (in-finito, sin límites, similar al *chrónos agéraos* o «tiempo sin vejez» de los órficos) y el tiempo del *aeí*, que en este caso hay que entenderlo, como indica entre otros Benveniste, con el sentido de repetición constante, de lo perpetuamente reiterado (el *aeí* como un «siempre» permanente sería un sentido derivado). El tiempo del *aeí* sería entonces el tiempo periódico (es probable que ésta fuera una fórmula usual en la Academia para expresar el tiempo cíclico, una visión del tiempo heredada de antiguas tradiciones y que se mantuvo hasta el final del helenismo). Pues bien, son tan estrechas las semejanzas de estos dos tiempos con la doble concepción del tiempo en el zurvanismo persa (es decir, *Zrvan akarana* o «tiempo sin fin», y *Zrvan darego khvadhāta* o «tiempo de larga duración», tiempo cíclico), de gran aceptación en la Academia en los años que Aristóteles formó parte de ella, que algunos iranistas ven aquí el influjo directo de Persia sobre la filosofía y la religión griegas. Sobre el tiempo cíclico y la referencia a Benveniste *vid. infra*, nota 449. Véase también: W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlín, 1923; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962; X. Zubiri, «Zurbanismo», *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, 1964 (*cf. Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989); M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 2 vols., Leiden, 1975-1982; M. L. West, *Early greek philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.

400 Si el «ahora» *(nyn)* fuese parte del tiempo tendría duración, pero entonces no sería realmente un «ahora». Los «ahora» parecen concebirse aquí por analogía con los puntos infinitesimales de una línea o un espacio, los cuales no son espaciales. Quizás esté presente aquí el argumento del *Parménides* 152b/c de Platón: si el presente tuviese duración, tendría una parte anterior y otra posterior, cada una de las cuales sería presente; pero entonces sería a la vez presente y pasado, lo cual es absurdo. Pero si no es durativo, *¿cuándo* se produce el cambio? Es la pregunta de *Parménides* 165c/d. La respuesta de Aristóteles está en VI, 3: el cambio no se produce

en un «ahora» sino en un intervalo de tiempo; en el ahora no hay movimiento alguno.

401 Para el ahora como *límite cf.* Platón, *Parménides*, 152b.

402 Aquí se supone: *a*) que cuando algo deja de ser tendría que ser un «ahora» que deje de ser (sobre el «dejar de ser», *vid. infra*, 235b30-236a7); *b*) que el tiempo es un continuo como lo es el espacio y, como tal, por muy próximo que estén dos puntos siempre hay un punto intermedio entre ambos, es decir, que no hay ningún punto que sea inmediatamente «el siguiente». Luego si un «ahora» dejara de ser en el próximo «ahora», existiría simultáneamente con los innumerables ahoras que hay entre ambos; no hay, pues, un ahora «siguiente».

403 Dicho de otra manera: ¿cómo puede convertirse en transeúnte lo que consiste esencialmente en ser presente? El ahora no puede perecer con respecto a su ser-en-este-momento, a su presentidad.

404 Para Aristóteles, suponer que un «ahora» sigue a otro sería pensar que el «ahora» es una duración mínima e indivisible de tiempo —*un átomo*—, con lo cual el transcurso temporal sería una especie de salto de un átomo de tiempo a otro. Es la tesis discontinuista del tiempo, que implicaría la discontinuidad del movimiento, e incluso la del espacio (*vid.* nota 748 del libro VIII). Pero para Aristóteles, el tiempo no está constituido por «ahoras» atómicos (*cf. infra*, 239b8). Para otros, sin embargo, la paradoja del ahora exige un fundamento discontinuo del tiempo (*cf.* H. Conrad-Martius, *El tiempo*, Madrid, 1958, pág. 53 y sigs.).

405 Se refiere a Platón, quien en el *Timeo* concibió el tiempo como la imagen móvil del *Aiṓn* (37d) y lo identificó con el movimiento del Cielo (38b). En cuanto imagen, *chrónos* imita la permanencia del *Aiṓn* mediante el orden cíclico del mundo y se renueva periódicamente. Esta célebre concepción del tiempo, emparentada con el orfismo, parece inspirada en los dos tiempos del zurvanismo iranio (*cf.* nota 406). *Vid.* J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945; A. Festugiere, «Le sens philosophique du mot *Aiṓn*», en *Études de philosophie grecque*, París, 1971.

406 Parece referirse a una doctrina pitagórica (*cf.* Diels-Kranz, 58 B 33).

407 Se argumenta ahora desde una fenomenología del transcurso temporal: sólo lo percibimos cuando nos percatamos de que algún cambio ha ocurrido.

408 Se introduce aquí el vocablo *akoloutheîn* (acompañar, seguir) a fin de conceptuar la relación de correspondencia estructural (ontológica, lógica y epistemológica) entre las nociones de movimiento y magnitud, y las de tiempo y movimiento. Aristóteles usa también el vocablo para expresar la correspondencia estructural entre las nociones de *ser* y *uno* (*cf. Metafísica*, 1003b22-24).

409 Aunque sólo en cierto sentido habría correspondencia cuantitativa entre tiempo y movimiento, pues el tiempo no puede ser más lento o más rápido.

410 *hó pote ón*, fórmula que aparece sólo diez veces en el *corpus*: siete en la *Física*, dos en el *Partes de los animales*, y una en el *Acerca de la generación y la corrupción.* Se trata de la oposición entre los antero-posterior como orden de lo real en su actualidad, y la distinción conceptual del antes y después, que como tal no es movimiento. El estudio clásico sobre esta fórmula es el de Torstrik (1857), quien la entiende como la expresión del *hypokeímenon* de lo antero-posterior, a diferencia de su determinación conceptual. Ross, Wicksteed, Carteron, Wieland, Wagner y Zekl, entre otros, siguen a Torstrik. Hussey matiza buscando literalidad. Remy Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, París, 1982, la estudia en detalle en todos los casos y nos da importantes argumentos filológicos contra la interpretación de Torstrik-Ross en los que no podemos entrar aquí. Es de señalar que las interpretaciones de Torstrik y Ross concuerdan con la de santo Tomás (*Comentario a la «Física» de Aristóteles*, 578).

411 Es la célebre definición del tiempo: *arithmós kinḗseōs katà tò próteron kaì hýsteron*. Antes y después no tienen aquí sentido temporal, sino que designan fases del movimiento. Y en tanto que «número», no es una medida numerante, sino una medida inmanente al movimiento, que se explicita en la numeración cuando hay una mente que distinga sus fases. Como dice Brague, 1982, pág. 141, el tiempo sería la articulación antero-posterior del movimiento en tanto que numerable. Pero ¿medida de qué movimiento? ¿De cualquier cosa en movimiento? Si así fuera habría simultáneamente tiempos distintos; pero sólo hay un tiempo. ¿Acaso de un movimiento privilegiado, con el que estarían en relación todos los otros movimientos?

412 Lo numerado es el movimiento en cuanto duración, el decurso antero-posterior de los múltiples ahoras; pero el tiempo no es la duración, sino lo numerable en el movimiento en tanto que duración.

413 *Hó pote ôn*, se dice ahora, una construcción extraña y dura en griego, caso único en Aristóteles. Brague, 1982, pág. 116, considera todo el pasaje como una glosa de un *lector eruditus* puesta como tránsito a lo que sigue. Heidegger lo cita y nos da su paráfrasis (*Sein und Zeit*, pág. 320; en 358 remite a 223a26).

414 Éste es el célebre texto sobre la identidad y diferencia del «ahora», respuesta a la aporía de 218a8-30: *a*) desde el punto de vista de la actualidad real del presente —lo que Torstrik llamaba el *substratum* del logos del tiempo—, el ahora es siempre el mismo, un mismo ahora entre el pasado y el futuro para la totalidad del mundo; *b*) desde el punto de vista de lo que es en cada caso, el ahora es siempre distinto: un ahora sigue a otro y a otro, siendo el tiempo una sucesión de ahoras irrepetibles.

415 Analogía de correspondencia *(akoloúthesis)* entre punto/magnitud y *pherómenon/kínesis*: así como la magnitud (o la línea) es la *rhýsis* (flujo o fluxión) del punto, así la *kínesis* es la *rhýsis* de *to pherómenon*, y el tiempo la *rhýsis* del ahora.

416 Es decir, que Corisco no es el mismo en un caso y en otro. El sofista desconoce la noción de sujeto: el ser de Corisco no es consustancial con su *situs*. Brague, 1982, pág. 129, objeta que el sofisma deja de ser tal en el caso del «ahora», pues el discurso sobre el tiempo está hecho de proposiciones sin sujeto: «el ahora es quizás el único caso en el que el sofística tiene razón».

417 Se extiende la analogía al tiempo: lo que el móvil es a sus cambios, el presente persistente es a los diversos instantes irrepetibles que son sus fases.

418 Santo Tomás comenta: «Así como en todo movimiento el móvil es el mismo sujeto, pero diferente en su razón, así el ahora, el cual es un mismo sujeto, pero otro y otro en cuanto a su razón; porque aquello mediante lo cual se distingue en el movimiento el antes y después es un mismo sujeto, pero diferente en cuanto a su razón; y aquello según lo cual es numerado el antes y después en el tiempo es un *ipsum nunc*» (*Comentario a la «Física» de Aristóteles*, 585). Según esto, en cuanto responde a la cosa permanente, el ahora es *siempre*. Esto plantea el problema del pasado.

419 El ahora es siempre el mismo pero nunca lo mismo, es decir, los diferentes ahoras irrepetibles son diferentes fases de un presente persistente: en esto se funda la continuidad del tiempo.

420 Ross, 1936, 602, entiende este pasaje en el sentido de que la autoidentidad del móvil no basta para asegurar la continuidad del movimiento, sino que hace falta que sea declarada por el logos.

421 La analogía entre el continuo espacial, el continuo del movimiento y el continuo temporal se vuelve problemático cuando se toma el ahora como punto divisorio. Porque es muy distinto «tomar un punto como dos» en la bisección de una línea (la cual se convierte en dos líneas continuas) que en la de un movimiento o una duración (pues si los dos submovimientos o subduraciones son continuas, sólo hay un movimiento, o una duración, y no dos). Así, como dice Hussey, 1983, pág. 158, «tomar un punto como dos» es en este caso tomar sus dos mitades como si no fueran realmente continuas. Por lo demás, a diferencia de la línea, ni el movimiento ni el ahora son quiescentes.

422 La contraposición entre *arithmòs haplôs* y *tis arithmós* es la del número numerante (número abstracto) y número numerado (número concreto). Número concreto es una pluralidad numerable por una unidad; tal pluralidad ha de ser divisible, y cada parte última ha de ser indivisible o tomado como tal (*cf. Metafísica*, 1020a7-11).

423 Para los matemáticos griegos el 2 era el primer número (*cf. Metafísica*, 1088a6), una concepción que acaso tenga orígenes pitagóricos. Al parecer, los primeros que consideraron el 1 como un número fueron Crisipo y sus seguidores (*vid.* Heath, 1921, I, 69). Cuando se trata de un número concreto Aristóteles vacila si el primero es el 1 o el 2.

424 Lo anterior y posterior no son numéricamente lo mismo, pero pueden serlo en especie.

425 Entiéndase «uno y el mismo» en especie (*cf.* 224a2-15), en este caso el número 100.

426 Esta identidad en recurrencia hay que entenderla, una vez más, como una identidad específica, no numérica.

427 La distinción conceptual de dos tipos de número se corresponde con dos aspectos del numerar o contar: hay que conocer, por una parte, los números abstractos a aplicar al conjunto de caballos y, por otra parte,

el concepto de un caballo singular; sobre ambos aspectos del numerar *vid. Metafísica*, 1052b18-1053a35.

428 Como indica Hussey, 1983, pág. 163, hay alguna dificultad en la analogía entre medir un número por lo numerable y las medidas temporales. Pues ¿cuál sería aquí la unidad de medida? Si dispusiéramos de tal medida tendríamos entonces una correspondencia entre las partes potenciales del cambio y los tiempos tomados como unidades de medida.

429 Sobre las condiciones y consecuencias de *tò en chrónōi eînai* (o *metéchein chrónou*) *cf.* Platón, *Parménides*, 141a/e, 151e-152a, 155c-d (*cf.* también *Timeo*, 38a/b). Para Aristóteles ser o existir «*en* el tiempo» significa estar abarcado y afectado por el tiempo.

430 Sobre *periéchesthai* como el sentido primario de *en vid. supra*, 210a14 y sigs. Véase también *Metafísica*, V, 23 y 25, sobre los distintos sentidos de *échein* y *méros*.

431 Para Ross, 1936, 607, aquí podría estar el origen remoto del verso de W. Blake: «To see a world in a grain of sand» *(Auguries of Innocence)*. La imagen se encuentra también en el neoplatonismo, la teología medieval y llega hasta nuestros días con el texto de Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pág. 295: «Si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal e incluso trinitaria ».

432 *Cf.* 221b30: «Hay un tiempo más grande *(pleíōn)* que trasciende *(hyperéxei)* el ser de lo perecedero y el tiempo que mide su *ousía*». Para Conrad-Martius este tiempo más grande o más poderoso no puede ser otro que el *chrónos ápeiros* de lo que es siempre, de la periferia del cosmos; la revolución de esta periferia sería la medida originaria del tiempo, el fundamento del tiempo empírico, lo que contiene o abarca *(periéchei)* toda temporalidad (Conrad-Martius, 1958, pág. 202).

433 Estar afectado *(páschein)* por el tiempo es, pues, estar sometido al paso destructivo de los ahoras. El tiempo es un poder destructor, pero no por sí mismo; lo verdaderamente destructivo es el movimiento, que nos va alejando progresivamente de la existencia (*exístēsin tò hypárchon*, b3). Sobre *exístēmi vid.* nota 442 del cap. siguiente.

434 El no-ser no es mensurable y por tanto no está en el tiempo. Pero esto es sólo una primera aproximación al problema, pues habría que distinguir lo que ya no es, lo que será y lo que es posible e imposible.

435 El tratamiento del «ahora» en este capítulo es similar al del cap. 11. Quizás el texto provenga de un primitivo borrador, como sugiere Hussey, 1983, pág. 170.

436 Se refiere a 220a4-5.

437 Considerado el ahora como divisor del tiempo es un instante irrepetible, fin de una parte y comienzo de otra, y como tal siempre distinto; pero, considerado en su actualidad, el ahora no es ni fin ni comienzo, excepto potencialmente, sino que es un presente persistente, siempre uno y el mismo: la actualidad del ahora no es división sino conexión del pasado y el futuro. La comparación con la línea es parcial, pues el tiempo sólo puede dividirse en el pensamiento.

438 Parece referirse a la leyenda del diluvio según el mito de Deucalión.

439 Se ponen entre paréntesis los términos griegos correspondientes para advertir al lector que las definiciones y ejemplos de su uso que se dan se refieren a tales términos, no a los vocablos castellanos que intentan traducirlos.

440 En *Timeo*, 22c, habla Platón de diluvios *(kataklismoí)* pasados y futuros, y Aristóteles parece tener una creencia similar cuando habla de destrucciones cíclicas de las civilizaciones (*Metafísica*, 1074b10).

441 *Cf.* el tratamiento del *exaíphnēs* que hace Platón en *Parménides*, 156c/e, donde se lo entiende como aquello desde lo cual y en lo cual se produce el cambio. Aristóteles rechaza el supuesto de un «cuando» primario desde el cual comience el cambio, pues todo momento que se tome como primero es divisible (236a14-15). Aristóteles apela a un infinito potencial: suponer un momento inicial sería suponer que una división infinita pueda alcanzar términos últimos indivisibles. Para Platón, por el contrario, el llegar a ser propio del cambio del reposo al movimiento supone un llegar a ser *simpliciter*, el del paso del no-ser al ser y a la inversa, algo que por su propia índole no puede ser continuo (*vid.* Allen, 1983, págs. 264-265). El *exaíphnēs* platónico está más próximo al «ahora» *(nŷn)* de Aristóteles, ya que éste es indivisible y carente de duración.

[442] *Cf. Acerca del alma*, 406b12-13: «todo movimiento es *éxtasis* de lo movido en tanto que movido». El verbo *exístēmi* significa «hacer salir de», «poner fuera de sí», de donde «alejarse», «cambiar», «estar fuera de sí». Este pasaje repite la idea 221b3, que Aubenque, 1974, pág. 414, traduce: «el movimiento hace salir de sí a lo subsistente», en el sentido de que el movimiento sólo se mantiene en el ser como un ex-sistente, como un éxtasis que se manifiesta en la estructura del tiempo.

[443] Sentencia atribuida a Simónides por Simplicio. Diógenes Laercio atribuye también a Tales la sentencia «*sophṓtaton chrónos*» (D. Laercio, I, 35); *sophṓtaton* en el sentido de que permite acrecentar la memoria de la vida (*cf. Ética nicomáquea*, 1098a24).

[444] Nada se sabe de Parón fuera de esta referencia de Aristóteles.

[445] Último lugar de la *Física* donde aparece la fórmula *hó pote ón.* Ross, 1936, 611, nos dice que en este caso podemos o bien *a*) omitir *ón* con Simplicio, *op. cit.*, 760.4, y traducirla «that which is», es decir, con respecto a su *hypokeímenon* o substrato del tiempo (es decir, el movimiento), o bien *b*) mantenerla y traducirla «that, being which time exist», que también significa «el substrato del tiempo». Brague, por el contrario, piensa que el verbo no es existencial sino copulativo, y traduce: «cela qu'étant *pote* le temps est (temps)» (Brague, 1982, pág. 103). La traducción de Hussey, 1983, pág. 52, es sugestiva: «except that there could be that X which time is, whatever X makes it what it is».

[446] El problema de la identidad de los «ahoras» simultáneos sólo puede resolverse si se entienden los ahoras por referencia a un mismo movimiento continuo, a modo de patrón de todo movimiento.

[447] El tiempo mide el movimiento en un sentido distinto en que un movimiento mide el tiempo. Para conocer el número de las estrellas de la Osa Mayor tengo que conocer el número numerante, la unidad, y el número numerado (siete). El tiempo mediría el movimiento como el número numerado mide el conjunto de estrellas, mientras que un movimiento mediría el tiempo (del movimiento) como la unidad en cuanto número numerante mide las estrellas de esa constelación.

[448] En el libro V (228b15-229a6) se estudia el movimiento uniforme, estableciéndose como condición necesaria que su velocidad sea constante, lo que supone una referencia a un patrón temporal fundado en un movimiento circular uniforme, como se indicará en el libro VIII y en *Acerca del cielo*, II, 6. Sobre la primacía de este movimiento circular uniforme *vid.* 260a20-261a27; 265a13-17; *Acerca del cielo*, 269a19-b13.

[449] Aunque la visión cíclica de los *anthrópina prágmata* es presentada aquí como un decir popular (*cf. Problemas*, 916a18-39), Aristóteles hizo suya la idea cíclica del tiempo mantenida por la Academia, en la que se entrecruzan influencias órficas, pitagóricas, caldeas y sobre todo iranias. En *Metafísica*, 1074b1-13 se afirma que la civilización en su conjunto es destruida periódicamente por grandes convulsiones y que hay un retorno cíclico de los conocimientos humanos: fue la visión cíclica del tiempo del *Timeo* de Platón, el eterno retorno de los iranios, que desde los tiempos de Ferécides había influido en los griegos (*vid.* West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971; Jaeger, *Aristoteles*, Berlín, 1923). El «Gran año» de los presocráticos y de Platón, un largo período de tiempo de unos doce mil años, tras los cuales el ciclo volvía a repetirse, tendría su correspondencia en el «tiempo de larga duración» del zurbanismo iranio, a diferencia del «tiempo infinito», que sería el *aiṓn* de Platón y el *chrónos ápeiros* de Aristóteles (*vid.* Zaehner, *Zurvan*, Oxford, 1955; Festugiere, *Aion*, París, 1976; Benveniste, «Aion», B. S. L. XXXI (1937), 103 y sigs.; Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque*: *devenir cyclique et pluralité des mondes*, París, 1953; Duchesne-Guillemin, «Zurvan», en *Dictionnaire des religions*, París, 1985). Para la *génesis* cíclica en Aristóteles *vid. Acerca de la generación y la corrupción*, II, 11; *Reproducción de los animales*, 777b17-778a9; *Meterológicos*, 346b21-347a8.

[450] En este contexto cabe considerar cuanto se ha dicho antes sobre la visión cíclica de la historia. Aunque el tiempo se suceda cíclicamente, cada ciclo de acontecimientos es individualmente diferente del anterior, como un grupo de diez caballos es individualmente diferente de un grupo de diez ovejas, aunque ambos sean un mismo diez. No hay en Platón ni en Aristóteles un retorno cíclico de lo individual.

LIBRO QUINTO[451]

[451] Según Simplicio (*Acerca del cielo*, 226, 19), a los libros I-IV de la *Física* se los llamaba *Sobre los principios*, y los libros V-VIII eran conocidos como los libros *Sobre el movimiento*. Algunos, como Wicksteed, consideraron el libro V como inauténtico, escrito por algún aristotélico, y sugirieron que habría que relegarlo a un Apéndice de la obra. Sea como fuera, en este libro se definen algunos conceptos fundamentales de la física y puede considerarse como una Introducción al estudio del movimiento de los libros VI-VIII.

1

El movimiento: *su estructura y sus clases*

Todo lo que cambia lo hace[452] *a*) *por accidente*, como cuando decimos [224a] de un músico que camina, porque a quien camina le pertenece accidentalmente el ser músico; o *b*) cuando se dice que una cosa cambia simplemente porque cambia algo que le pertenece, como cuando decimos que algo cambia *en alguna de sus partes* (por ejemplo, cuando [25] decimos que el cuerpo se cura porque se cura el ojo o el pecho, que son partes suyas); o *c*) si no es movido por accidente ni por el movimiento de algo que le pertenezca, sino que se mueve *primariamente por sí*, lo cual es propio de lo que es movimiento por sí, diferente en cada movimiento, como en el caso de lo alterable, y dentro de lo alterable, de lo curable y lo calentable. [30]

Las mismas distinciones se pueden hacer en el moviente, ya que puede mover algo *a*) *por accidente*, o *b*) *según una parte* (porque mueva algo que le pertenezca), o *c*) puede hacerlo *primariamente por sí* (por ejemplo, es el médico quien cura, aunque lo que golpee sea la mano).[453]

Hay, pues, un moviente primero y algo que es movido, y también un tiempo en el cual, y además un desde lo que y un hacia lo que, ya [35] [224b] que todo movimiento es desde algo y hacia algo. Porque son cosas distintas lo que es primariamente movido, aquello desde lo que y aquello hacia lo que algo es movido, como en el caso de la madera, el calor o el frío, que son, en este orden, el «lo que», el «hacia lo que» y el «desde lo que». Es claro en este caso que el movimiento está en la materia de [5] la madera, no en la forma; porque ni la forma, ni el lugar, ni la cantidad, mueven ni son movidos, sino que hay un moviente, algo movido y algo hacia lo que es movido. (Porque el cambio toma su nombre más bien del «hacia lo que» que del «desde lo que» algo es movido. Por eso, de un cambio hacia el no-ser se dice que es una destrucción, aunque lo que es destruido cambie desde el ser, y de un cambio hacia el ser se dice que es una generación, aunque cambie desde el no-ser.)

[10] Ya se ha dicho antes[454] lo que es el movimiento. En cuanto a las formas, las afecciones y el lugar hacia lo que son movidas las cosas en movimiento, éstos son inmóviles, como la ciencia y el calor. Se nos plantea el problema de si las afecciones[455] son movimientos (como la blancura, que es una afección), porque si lo fueran serían un cambio [15] hacia un movimiento. Pero quizá no sea la blancura un movimiento, sino el llegar a ser blanco. Y también en estos casos el movimiento puede ser 1) por accidente, o 2) según una parte u otra cosa,[456] o 3) primariamente y no según otra cosa; por ejemplo, lo que se está blanqueando [20] cambia por accidente al ser pensado (pues el hecho de ser pensado es un accidente para el color), cambia según una parte hacia el color, ya que el blanco es parte del color, y cambia hacia Europa, en cuanto que Atenas es parte de Europa, pero cambia por sí hacia el color blanco.

Queda claro, entonces, en qué sentido una cosa, sea moviente o movida, se mueve por sí o por accidente, con respecto a otra cosa o primariamente; [25] y queda claro también que el movimiento no está en la forma, sino en lo movido o en lo que es movible en acto.

Prescindiremos aquí del cambio por accidente, pues se da en todas las cosas, siempre y en cualquier respecto. Pero el cambio no-accidental no se da en todas, sino sólo en las contrarias, en las intermedias entre las contrarias y en las contradictorias, como podemos persuadirnos [30] por inducción. Porque un cambio puede proceder también desde algo intermedio, pues éste, al ser de algún modo un extremo, sirve como un contrario con respecto a cada uno de los dos contrarios. Por eso, cuando referimos algo intermedio a un contrario, o un contrario a algo intermedio, decimos que en cierto sentido son contrarios, como, por ejemplo, la nota media es baja con respecto a la alta, con respecto a la baja, y el gris es blanco con respecto al negro, pero negro con respecto [35] al blanco.

Y puesto que todo cambio es desde algo hacia algo —como lo [225a] muestra la palabra *metabolḗ*, que indica algo «después de» *(metá)* otro algo, esto es, algo anterior y algo posterior—, lo que cambia tiene que cambiar en alguna de estas cuatro maneras: o de un sujeto a un sujeto, o de un sujeto a un no-sujeto, o de un no-sujeto a un sujeto, o de un no-sujeto a un no-sujeto —y entiendo por «sujeto» lo que es significado por un término afirmativo. Se sigue entonces de lo dicho que tiene que haber tres clases de cambios: 1) de un sujeto a un sujeto, 2) de un sujeto a un no-sujeto, y 3) de un no-sujeto a un sujeto, [5] ya que no hay cambio de un no-sujeto a un no-sujeto, pues entre éstos no hay oposición de contrariedad ni de contradictoriedad.[457]

El cambio por contradicción que va de un no-sujeto a un sujeto es una *generación*, siendo una generación absoluta cuando el cambio es absoluto, y particular cuando el cambio es particular; por ejemplo, un cambio del no-blanco al blanco es una generación particular, mientras [15] que el cambio desde un absoluto no-ser hacia la sustancia es una generación absoluta,[458] por lo que en tal caso decimos que una cosa ha sido generada de una manera absoluta y no particular.

El cambio que va de un sujeto a un no-sujeto es una *destrucción*, que será absoluta cuando vaya desde una sustancia al no-ser, y particular cuando vaya hacia la negación opuesta, de la misma manera que en el caso de la generación.

[20] Ahora bien, si el no-ser se dice en muchos sentidos,[459] y no puede haber movimiento del no-ser según la composición o división, ni del no-ser meramente potencial, en cuanto opuesto a lo que «es» en acto absolutamente —pues lo no-blanco o no-bueno puede ser movido por accidente, ya que lo no-blanco puede ser un hombre, pero un [25] absoluto «no-esto» no puede serlo de ninguna manera—, entonces lo que no es no puede ser movido como tal. Pero, si esto es así, la generación no puede ser un movimiento, ya que en ella hay un no-ser que llega a ser. Porque, aunque sea más bien por accidente que lo que no es llega a ser, se puede decir con verdad que el no-ser pertenece a aquello que llega a ser en sentido absoluto. Y de la misma manera el [30] no-ser tampoco puede estar en reposo. Tales son las dificultades que se siguen si se supone

que el no-ser tiene movimiento. Y, además, si todo lo movido está en un lugar, el no-ser tendría que estar en alguna parte, pero no puede estar en un lugar.

Tampoco la destrucción es un movimiento, pues lo contrario de un movimiento es otro movimiento o el reposo, mientras que la destrucción es lo contrario de la generación.

Puesto que todo movimiento es un cambio, y ya se ha dicho que [35] sólo hay tres clases de cambios, y puesto que los cambios según la [225b] generación y la destrucción no son movimientos sino cambios por contradicción, se sigue entonces que sólo el cambio que sea de un sujeto a un sujeto puede ser un movimiento. En cuanto a los sujetos, o son contrarios o son intermedios; pues la privación ha de entenderse como un contrario, y puede expresarse mediante un término positivo, como «desnudo», «blanco», «negro».

[5] Así pues, si las categorías se dividen en sustancia, cualidad, lugar, tiempo, relación, cantidad, acción y pasión,[460] tiene que haber entonces necesariamente tres clases de movimientos: el cualitativo, el cuantitativo y el local.

2

Las tres clases de movimiento. El reposo

No hay movimiento con respecto a la substancia, porque no hay nada [10] que sea contrario a la substancia de las cosas.[461] Tampoco hay movimiento para la relación,[462] porque cuando uno de los relativos cambia puede suceder que lo que era verdad de su correlativo no lo sea ya, aunque éste no cambie, de suerte que en tales casos el movimiento es accidental. Tampoco hay un movimiento del agente ni del paciente, ni de lo movido ni de lo moviente,[463] ya que no puede haber movimiento [15] del movimiento, ni generación de la generación, ni, en general, cambio del cambio.

Porque el movimiento del movimiento puede entenderse de dos maneras: o bien 1) tomando el movimiento como un sujeto, como cuando un hombre se mueve porque cambia del blanco al negro. Pero ¿acaso un movimiento realmente se calienta o se enfría o cambia de lugar o aumenta o disminuye? Esto es imposible, porque un cambio [20] no es un sujeto.[464] O bien 2) a la manera en que algún otro sujeto cambie desde un cambio hacia otro modo de ser,[465] como cuando un hombre cambia de estar enfermo a estar sano. Pero tampoco esto es posible, salvo por accidente, pues tal movimiento es un cambio de un modo de ser a otro. (Y de la misma manera en el caso de la generación [25] y de la destrucción, salvo que éstos son cambios hacia opuestos de una manera, mientras que el movimiento lo es hacia opuestos de otra manera.)[466] Por lo tanto, si hubiera un movimiento del movimiento, lo que cambiase de la salud a la enfermedad tendría que cambiar al mismo tiempo desde ese cambio a otro cambio, y en tal caso es manifiesto que cuando llegue a estar enfermo tendrá que haber cambiado hacia algún otro cambio (aunque también podría cambiar al reposo), pero [30] no siempre puede ser

fortuito; y este cambio será también desde algo hacia algo. Y así, este cambio opuesto será el de llegar a estar sano. Pero este cambio será por accidente, como cuando se cambia de la memoria al olvido, porque aquello a lo que estos cambios pertenecen cambia en un caso hacia el saber y en otro hacia la ignorancia.[467]

Además, si hubiese un cambio de un cambio o una generación de [35] una generación se procedería hasta el infinito, pues el primer cambio [226a] también tendría que haber sido el cambio de un cambio, si el segundo ha de darse. Por ejemplo, si una generación absoluta[468] hubiese sido a su vez generada en algún tiempo, también lo que la generó tendría que haber sido generado, de suerte que todavía no llegaríamos a algo que fuese generado absolutamente, sino a algo generado en proceso de ser generado, y esto sería a su vez algo en proceso de ser generado, de manera que jamás habría un tiempo en el que lo generado hubiese sido generado. Y como en una serie infinita no hay un primer término, no [5] habría entonces un primer generado ni tampoco otro generado que le siga inmediatamente. Por consiguiente, no sería posible ninguna generación, ningún movimiento, ningún cambio.

Además, la misma cosa puede tener un movimiento contrario, y un llegar a estar en reposo, una generación y una destrucción. Por consiguiente, lo generado, si hubiese la generación de una generación, cuando fuese generada su generación en ese mismo momento sería destruido, pues no puede ser destruido cuando ha comenzado a generarse, ni tampoco después, porque lo que es destruido tiene que existir. [10]

Además, como en todo proceso de generación y de cambio tiene que haber una materia subyacente, ¿cuál sería ésta? ¿Acaso lo generado sería movimiento o generación de la misma manera en que lo alterable es cuerpo o alma? Pero, una vez más, ¿hacia qué se movería? Porque tiene que haber algo cuyo movimiento proceda desde algo hacia algo, pero ese algo no puede ser un movimiento ni una generación. ¿Cómo puede ser entonces? Porque el acto de aprender no es la generación [15] del acto de aprender. Por consiguiente, no hay generación de una generación, ni tampoco en el caso de una generación particular.

Finalmente, si hay tres clases de movimientos, entonces la naturaleza subyacente en el movimiento y aquello hacia lo cual va tendrían que ser un movimiento de alguna de esas tres clases; por ejemplo, el desplazamiento tendría que alterarse o ser desplazado.[469]

En general, puesto que todo lo que está en movimiento es movido de tres maneras, o por accidente, o según una parte, o por sí, un [20] cambio sólo puede cambiar por accidente, como cuando un hombre que se está curando se pone a correr o aprender algo.[470] Pero ya hemos excluido de nuestro estudio el cambio accidental.

Así, puesto que no hay movimiento de una sustancia ni de una relación, ni tampoco de un agente ni de un paciente, sólo queda la posibilidad de que haya movimiento según la cualidad, la cantidad o el lugar, ya que [25] en cada uno de éstos hay contrarios. Al movimiento cualitativo lo llamamos *alteración*, pues éste es el nombre común que se le da. Por «cualidad» no entiendo aquí aquello que está en la sustancia (ya que también de una diferencia específica se dice que es una cualidad), sino esa afección según la cual

decimos de una cosa que está afectada o no lo está.[471]

[30] Para el movimiento cuantitativo no tenemos un nombre común, y según sea el caso lo llamamos «aumento» o «disminución»: un aumento es un movimiento hacia una magnitud completa, y una disminución lo es desde esa magnitud completa.

En cuanto al movimiento local no tenemos un nombre común ni tampoco particular para designarlo; lo llamaremos en general «desplazamiento» [35] *(phorá)*, aunque propiamente este término se aplique (en griego) sólo a las cosas que no tienen capacidad de detenerse cuando cambian [226b] de lugar y a las cosas que no se mueven localmente por sí mismas.[472]

Un cambio al más o al menos dentro de una misma clase es una alteración; pues un cambio desde un contrario o hacia un contrario es un movimiento, que puede ser absoluto o bajo cierto respecto, y cuando cambia hacia lo menos diremos que cambia a lo contrario de una [5] cualidad, pero cuando cambia hacia lo más lo consideraremos como el cambio desde lo contrario de una cualidad a la cualidad misma. Y no hay diferencia si el cambio es absoluto o bajo cierto respecto, salvo que los contrarios en el segundo caso tendrán que serlo bajo cierto respecto; pues el más o el menos se refiere a la presencia o ausencia en la cosa del más o el menos de lo contrario.

Resulta claro, entonces, según estas consideraciones, que sólo hay tres clases de movimientos.

[10] Se dice que una cosa es «inmóvil» *(akíneton)* *a*) cuando es enteramente imposible que sea movida (como el sonido, que es invisible); *b*) cuando es movida con dificultad después de mucho tiempo o su movimiento comienza lentamente, en cuyo caso decimos que es difícilmente movible; *c*) cuando por naturaleza está hecha para ser movida y puede serlo, pero no está en movimiento cuando, donde y como tendría que estarlo naturalmente; sólo a esta última clase de [15] inmovilidad llamo «estar en reposo» *(ēremeîn)*, pues el «reposo» (*ēremía*) es lo contrario del movimiento, y es por tanto la privación de movimiento en aquello que puede recibir movimiento.

Se hace evidente, entonces, después de lo dicho, qué es el movimiento y qué es el reposo, cuántos cambios hay y cuántos movimientos hay.

3

Junto, *separado*, *en contacto*, *entre*, *en sucesión*, *contiguo y continuo*[473]

Digamos a continuación qué es estar junto, separado, en contacto, entre (intermedio), en sucesión, en contigüidad y en continuidad, y a [20] qué clase de cosas pertenece cada una de estas determinaciones.

Se dice que las cosas están *juntas*[474] *(háma)* en un lugar cuando están en un único lugar primero, y que están *separadas (chōrís)* cuando están en distintos lugares (primeros). Se dice que están en *contacto*[475] *(háptesthai)* cuando sus extremos están

juntos.

Entre o *intermedio (metaxý)* se dice aquello a lo que una cosa llega primero cuando cambia por naturaleza antes de llegar a su extremo, [25] si cambia por naturaleza de modo continuo. «Entre» supone al menos tres cosas, pues los extremos de un cambio son contrarios, y algo se mueve de modo continuo *(synechôs)* cuando no deja ningún intervalo o el más pequeño intervalo en la cosa, no en el tiempo durante el cual se mueve (pues nada impide que, dejando un intervalo, la nota más alta suene inmediatamente después de la más baja), sino en la [30] cosa en la cual se mueve. Esto es evidente no sólo en los cambios de [227a7] lugar, sino también en todos los demás cambios. 〈Y puesto que todo cambio tiene lugar entre opuestos, y los opuestos son o contrarios o contradictorios, y no hay nada *entre* los contradictorios, es evidente [10] que sólo en los contrarios hay un intermedio o «entre».〉[476]

[226b32] Una cosa es contraria a otra según el lugar cuando se encuentra lo más alejada de ella en una línea recta, pues la recta es la línea más corta delimitada entre dos puntos, y lo delimitado es una medida.

[35] Se dice de una manera que está *en sucesión (ephexês)*[477] a otra si está después de la cosa inicial, sea en posición o en conformación [227a] o en cualquier otro respecto, y no hay nada intermedio del mismo género que separe a una de la que le sucede (digo, por ejemplo, que entre dos líneas no puede haber otra línea, entre dos unidades otra unidad o entre dos casas otra casa, aunque nada impide que haya algo de otro género entre ellas). Porque lo que está en sucesión sucede [5] a una cosa particular y es posterior a ella, pues, por ejemplo, ni el uno es posterior al dos ni el primer día del mes segundo, sino a la inversa.

Se dice que una cosa es *contigua (echómenon)*[478] a la otra cuando está en sucesión y en contacto con ella.

[10] Lo *continuo (synechés)*[479] es una subdivisión de lo contiguo; así, por ejemplo, digo que una cosa es continua con otra cuando sus límites que se tocan entre sí llegan a ser uno y lo mismo y, como indica la palabra, se «contienen» entre sí, pero si los extremos son dos no puede haber continuidad. Según esta definición, resulta evidente que la continuidad pertenece a aquellas cosas en las que en virtud de su naturaleza llega a haber una unidad por contacto. Y así como lo continuo [15] llega a ser uno, así también un todo será uno, por ejemplo mediante el enclavado, el encolado, el ensamblaje o la unión orgánica.[480]

Es evidente que lo sucesivo es primero, porque lo que está en contacto está necesariamente en sucesión, pero no todo lo que está en sucesión está en contacto. Por eso hay también sucesión en cosas que son anteriores según la razón, como en el caso de los números, [20] entre los cuales no hay contacto. Y si hay continuidad tiene que haber necesariamente contacto, pero si sólo hay contacto todavía no hay continuidad; porque no es necesario que los extremos de las cosas que están juntas se unifiquen, pero si se unifican tienen que estar necesariamente juntos. De ahí que la unión natural sea lo último en generarse, ya que es necesario que los extremos estén en [25] contacto para que

puedan unirse naturalmente, aunque no todo lo que está en contacto está unido naturalmente; pero en las cosas en las que no hay contacto es obvio que no puede haber unión natural. De ahí que, aunque el punto y la unidad tengan una realidad separada, como dicen algunos,[481] el punto no puede ser lo mismo que la unidad, pues a los puntos puede pertenecerles el contacto, pero a las unidades sólo la sucesión; además, siempre puede haber [30] algo «entre» los puntos, pues toda línea está entre puntos, pero no es necesario que lo haya entre las unidades, pues no hay nada entre el uno y el dos.

Hemos dicho, pues, qué es «junto», «separado», «en contacto», «entre», «en sucesión», «contiguo» y «continuo», y a qué clase de cosas pertenece [227b] cada una de estas determinaciones.

4

Unidad de los movimientos

Hay muchas maneras de decir que un movimiento tiene unidad, pues «uno» se dice en muchos sentidos.[482]

Los movimientos tienen unidad genérica cuando son movimientos [5] según una misma figura de categoría; así, un desplazamiento es genéricamente uno con cualquier otro desplazamiento, pero una alteración es genéricamente distinta de un desplazamiento.

Los movimientos tienen unidad específica cuando, además de tenerla genéricamente, la tienen también en la especie indivisible.[483] Por ejemplo, en los colores hay diferencias; por lo tanto, los procesos de ennegrecerse y de blanquearse son específicamente distintos, pero cualquier proceso de blanquearse será específicamente el mismo [10] que cualquier otro, y cualquier proceso de ennegrecerse el mismo que cualquier otro. Y no hay diferencias en cuanto a la blancura; por eso cualquier proceso de blanquearse es específicamente uno con cualquier otro. Pero en las cosas que son géneros y también especies es claro que el movimiento correspondiente será específicamente uno, aunque no en sentido absoluto, como en el caso del aprender, si ciencia es una especie de captación, pero un género con respecto a cada una de las ciencias.

[15] Cabe preguntarse si los movimientos son específicamente uno cuando una misma cosa cambia de lo mismo a lo mismo, como cuando un punto cambia una y otra vez de un lugar a otro. Ahora, si fueran específicamente uno, el movimiento circular sería lo mismo que el rectilíneo, y el rodar lo mismo que el caminar. Pero ya hemos establecido que los movimientos son específicamente distintos cuando es específicamente distinto aquello sobre lo que tienen lugar, por lo que el movimiento circular tendrá que ser específicamente distinto del rectilíneo.

Así pues, los movimientos tienen unidad genérica y específica en [20] el sentido indicado. Pero se dice que un movimiento es absolutamente uno[484] cuando tiene unidad esencial y numérica; las siguientes distinciones mostrarán con claridad lo que es el movimiento. Hablamos del movimiento según tres respectos: «lo que», «en que» y

«cuando». Digo «lo que» porque es necesario que haya algo que esté en movimiento (por ejemplo, un hombre o el oro), y esto tiene que moverse [25] «en» algo (por ejemplo, en un lugar o en una afección), y en un «cuando», pues todo se mueve en el tiempo. De estos tres, la unidad genérica o específica del movimiento depende de la unidad de la cosa[485] «en que» se cumple el movimiento (su unidad en cuanto al sujeto, de la cosa en movimiento), su contigüidad del tiempo, y su unidad absoluta de los tres, porque el «en que» tiene que ser uno e indivisible (como la especie, que es una), y también el «cuando» tiene que ser uno, como un [30] tiempo unitario y sin interrupción, y asimismo «lo que» está en movimiento tiene que ser uno, pero no accidentalmente, como el blanco que se oscurece es uno o Corisco que pasea es uno (no en el sentido en que Corisco y blanco puedan ser accidentalmente uno), ni tampoco en virtud de algo común (pues dos hombres podrían curarse al mismo tiempo de [228a] la misma enfermedad, por ejemplo, de una inflamación de los ojos, pero eso no sería uno más que en especie).

Y en el caso de que Sócrates experimente una alteración que sea específicamente la misma en diferentes tiempos, ese movimiento sólo sería uno si aquello que ha dejado de ser pudiese llegar a ser de nuevo numéricamente uno;[486] si no fuera así, sería el mismo específicamente, pero no sería uno.

Una dificultad paralela a la anterior es la de si la salud o, en general, [10] los hábitos[487] y las afecciones en los cuerpos son esencialmente unos, ya que los cuerpos que los tienen se nos manifiestan en movimiento y en flujo.[488] Ahora, si la salud de un hombre esta mañana es una y la misma que su salud en este momento, ¿por qué la salud perdida no será la misma y numéricamente una que la salud recuperada? La razón es la misma que antes, aunque con esta diferencia: si fueran dos, entonces, por esto mismo, las actualidades tendrían que serlo, ya que sólo lo que es numéricamente uno puede tener una actualidad numérica una; [15] pero si el hábito es uno, quizá podría parecer que eso no es suficiente para que la actualidad sea numéricamente una (pues cuando un caminante se detiene el caminar ya no es, pero será de nuevo cuando reanude su camino). Así pues, si la salud fuese una y la misma, también sería posible que lo que es uno y lo mismo dejase de ser y volviese a ser muchas veces.[489] Pero tales dificultades se encuentran fuera de esta investigación.

[20] Puesto que todo movimiento es continuo,[490] un movimiento que sea absolutamente uno tiene que ser continuo (ya que todo movimiento es divisible), y si es continuo tendrá que ser uno. Porque no todo movimiento es continuo con cualquier otro, como tampoco cualquier cosa al azar es continua con cualquier otra al azar, ya que sólo son continuas aquellas cuyos extremos son uno. Ahora, algunas cosas no tienen extremos, otras los tienen pero difieren en especie aunque las llamemos con el mismo nombre; pues ¿cómo podrían estar en contacto o llegar a ser [25] uno el extremo de una línea y el extremo de un caminar? Pero pueden ser contiguos los movimientos que no son los mismos, ni específicamente ni genéricamente: un hombre puede tener fiebre inmediatamente después de correr, y cuando en la carrera la antorcha pasa de mano en

mano el desplazamiento es contiguo, pero no continuo, pues se ha establecido que continuo es aquello cuyos extremos son uno. Así, los [30] movimientos pueden ser contiguos[491] y sucesivos porque el tiempo es continuo, pero sólo pueden ser continuos si ellos mismos lo son, esto es, si sus extremos llegan a ser uno. Por eso un movimiento absolutamente [228b] continuo y uno tiene que ser específicamente el mismo, de una sola cosa y en un único tiempo; en un único tiempo a fin de que no haya ningún intervalo de inmovilidad, pues durante esa interrupción tendría que estar en reposo, y un movimiento que tuviese intervalos de reposo sería múltiples y no uno, de manera que un movimiento que tuviese cortes [5] por detenciones no sería uno ni continuo, y tendría cortes si hubiese intervalos de tiempo sin movimiento. Y si no fuese específicamente uno, el movimiento no sería continuo, incluso en el caso de que no tuviese interrupciones en el tiempo, porque aunque el tiempo es uno, el movimiento sería específicamente distinto; para que un movimiento sea uno es necesario que sea también específicamente uno, pero para que [10] sea específicamente uno no es necesario que sea también absolutamente uno. Se ha dicho, pues, qué es un movimiento absolutamente uno.

Además, se dice también que un movimiento es uno cuando es completo, sea según el género o según la especie o según la substancia: como en los demás casos, de lo que es completo y es un todo se dice que es uno. Y a veces se dice también que un movimiento es uno aunque sea incompleto, con tal de que sea continuo.

Además, en un sentido distinto de los mencionados, se dice también que un movimiento es uno cuando es uniforme, porque el que no es uniforme no es considerado como uno, sino más bien el que es uniforme, como en el caso de un movimiento rectilíneo, pues lo que no es uniforme es divisible. Pero no parece que haya entre ambos tipos de movimiento más que una diferencia de grado. En todo movimiento puede haber uniformidad y no uniformidad, pues algo puede [20] alterarse uniformemente, o desplazarse en una trayectoria uniforme (por ejemplo, en un círculo o en una línea recta), o aumentar y disminuir de la misma manera. La diferencia de la no-uniformidad de un movimiento se funda en ocasiones en su trayectoria, pues un movimiento no puede ser uniforme si su trayectoria no es una magnitud uniforme (por ejemplo, una línea quebrada, o una espiral o cualquier otra magnitud en la que una parte cualquiera no coincida con otra [25] parte cualquiera). Pero a veces la no-uniformidad no se funda en el «dónde» ni en el «cuándo» ni en el «hacia lo que» del movimiento, sino en el «cómo», pues en algunos casos el movimiento se diferencia por la rapidez o la lentitud, y cuando su velocidad es la misma se dice que el movimiento es uniforme y cuando no es la misma que no lo es. Por esta razón la rapidez y la lentitud no son especies ni diferencias [30] del movimiento, ya que acompañan a todos los movimientos que se diferencian específicamente. Tampoco son especies ni diferencias la pesadez o la ligereza con respecto a una misma cosa, como la de la tierra respecto de la tierra o la del fuego respecto del fuego. Por [229a] lo tanto, aunque un movimiento no uniforme (como, por ejemplo, el movimiento sobre una línea quebrada) puede ser uno si es continuo, su unidad será menor que la de un movimiento uniforme, y en algo menor hay siempre una mezcla con el contrario. Y si todo movimiento puede ser uniforme o no uniforme, los

movimientos que sean contiguos pero no específicamente los mismos no pueden ser unos [5] y continuos; pues ¿cómo un movimiento compuesto de alteración y desplazamiento podría ser uniforme? Para que lo fueran tendrían que adaptarse entre sí.

5

Contrariedad de los movimientos

Tenemos que determinar a continuación qué clase de movimientos son contrarios entre sí, y hacer lo mismo con el reposo. Y ante todo tenemos que distinguir *a*) si los contrarios son el movimiento que viene [10] de una cosa y el que va hacia esa misma cosa, como por ejemplo un movimiento desde la salud y otro hacia la salud (una oposición similar, al parecer, a la que hay entre la generación y la destrucción), o *b*) si los contrarios son los movimientos desde los contrarios, por ejemplo desde la salud y desde la enfermedad, o *c*) si lo son los movimientos hacia los contrarios, por ejemplo hacia la salud y hacia la enfermedad, o *d*) si lo son los movimientos desde su contrario y hacia el otro contrario, por ejemplo desde la salud y hacia la enfermedad, o *e*) si lo son cuando un movimiento entre un par de contrarios procede del primero al segundo y el otro a la inversa, como por ejemplo el movimiento de la salud a la enfermedad y el de la enfermedad a la salud. [15] Porque los movimientos tienen que ser contrarios entre sí en uno de estos modos o en más de uno, ya que no hay otros modos de oposición que éstos.[492]

Ahora bien, *d*) el movimiento desde uno de los contrarios no es contrario al movimiento hacia el otro contrario, por ejemplo el movimiento desde la salud y el movimiento hacia la enfermedad, pues son uno y el mismo movimiento. Pero su ser no es el mismo, como no es lo mismo cambiar desde la salud que cambiar hacia la enfermedad. [20]

Tampoco *b*) el movimiento desde su contrario es contrario al movimiento desde el otro contrario, porque se da el caso de que ambos al partir de los contrarios son tanto un movimiento hacia el otro contrario como hacia un intermedio; pero de esto hablaremos luego. Por otra parte, la causa de la contrariedad esta más bien en el cambio hacia el contrario que en el cambio desde un contrario, pues en el segundo cambio se produce una disminución de la contrariedad y en el primero un aumento, y cada movimiento toma su denominación más [25] bien del «hacia lo que» que del «desde lo que» del cambio, como «curación» *(hygíansis)* de «salud» *(hygíeia)* y «enfermarse» *(nósansis)* de «enfermedad» *(nósos)*.

Nos quedan por examinar *c*) el movimiento hacia los contrarios y *e*) el movimiento hacia los contrarios desde los contrarios. Ahora bien, puede ocurrir que *c*) el movimiento hacia un contrario sea también un movimiento desde el otro contrario, aunque su ser no es el mismo; digo, por ejemplo, que «hacia la salud» no es lo mismo que «desde la enfermedad» [30], y «desde la salud» que «hacia la enfermedad». Pero, puesto que el

cambio se diferencia del movimiento (pues un movimiento es un cambio de un sujeto a un sujeto),[493] se sigue entonces que los movimientos [229b] son contrarios entre sí *e*) cuando en los contrarios uno va desde un contrario hacia su contrario y el otro a la inversa, como, por ejemplo, el movimiento desde la salud a la enfermedad y el movimiento desde la enfermedad a la salud.[494] También se puede ver por inducción cuáles son los movimientos que son contrarios, pues el proceso de enfermarse se piensa que es contrario al de recobrar la salud, el de aprender al de [5] ser llevado a error y no por sí mismo (pues, como en el conocer, se puede estar en el error por sí mismo o por otro), ya que son movimientos hacia los contrarios; y se piensa también que con contrarios el desplazamiento hacia arriba y el desplazamiento hacia abajo (pues arriba y abajo son contrarios longitudinalmente), el desplazamiento a la derecha y el desplazamiento a la izquierda (pues derecha e izquierda son contrarios en lo ancho), el movimiento hacia adelante y el movimiento hacia atrás (pues delante y atrás son también contrarios).[495]

[10] En cuanto a *a*) lo que va sólo hacia un contrario es un cambio pero no un movimiento, como por ejemplo «llegar a ser blanco», sin que se diga a partir de qué.[496] En los casos en que no hay contrario, el cambio desde una cosa es contrario al cambio hacia la misma cosa;[497] también la generación es contraria a la destrucción, y la pérdida a la adquisición. Pero éstos son cambios, no movimientos.

Cuando hay intermedios entre los contrarios, un movimiento hacia [15] algo intermedio es considerado como un movimiento hacia un contrario, pues lo intermedio es como un contrario para el movimiento, en cualquier dirección que se produzca el cambio; por ejemplo, un movimiento desde el gris hacia el blanco, como si fuese desde el negro, y un movimiento desde el blanco hacia el gris como si fuera hacia el negro, y un movimiento desde el negro hacia el gris como si el gris fuera blanco; pues se dice que un medio se opone de algún modo [20] a los dos extremos, como ya se dijo antes.

Así pues, la contrariedad en los movimientos se da entre el que va desde un contrario a un contrario y el que va desde este contrario a su contrario.

6

Movimiento y reposo como contrarios

Pero, puesto que el movimiento parece ser contrario no sólo a otro movimiento sino también al reposo, tenemos que hacer algunas precisiones al respecto. Estrictamente hablando, lo contrario de un movimiento es otro movimiento; pero el movimiento se opone también al [25] reposo, pues el reposo es la privación de movimiento, y en cuanto privación puede ser entendido en cierto sentido como su contrario, cada especie de movimiento con cada especie de reposo,[498] por ejemplo el movimiento local con el reposo local. Pero todo esto es demasiado general. Pues ¿qué es lo que se opone a lo que

permanece en un lugar?: ¿lo que se mueve desde o lo que se mueve hacia ese lugar? Claro está, como el movimiento se produce entre dos sujetos,[499] el reposo en un [30] lugar se opone al movimiento desde ese lugar hacia el lugar contrario, mientras que el reposo en el lugar contrario se opone al movimiento desde éste hacia el otro lugar. Pero al mismo tiempo estos dos reposos son también contrarios entre sí, pues sería absurdo que hubiese movimientos contrarios pero no estados opuestos de reposo. Los hay entre [230a] los contrarios, como por ejemplo el reposo en la salud con respecto al reposo en la enfermedad, y también con respecto al movimiento desde la enfermedad a la salud; pero sería absurdo que lo contrario al reposo en la salud fuese el movimiento desde la enfermedad a la salud (ya que el movimiento hacia aquello en que se detiene es más bien un llegar al reposo, y este llegar a ser coexiste con ese movimiento), y [5] sólo puede ser uno u otro de estos movimientos, pues el reposo en la blancura no es contrario al reposo en la salud.

En cuanto a las cosas que no tienen contrarios, los cambios opuestos son los cambios desde una cosa y hacia esa cosa, como el cambio desde el ser y el cambio hacia el ser, pero éstos no son movimientos. No se [10] puede decir, entonces, que en tales casos haya reposo, sino sólo ausencia de cambio.[500] Si hubiera un sujeto subyacente, la ausencia de cambio en el ser sería contraria a la ausencia de cambio en el no-ser. Pero, como el no-ser no es algo, cabe preguntarse: ¿qué es lo contrario a la ausencia de cambio en el ser de una cosa? ¿Es un reposo? Si así fuera, entonces, o bien no es verdad que todo reposo sea contrario a un movimiento, o [15] bien la generación y destrucción son movimientos. Pero es evidente que la ausencia de cambio en el ser no es un reposo, ya que la generación y la destrucción no son movimientos, aunque son semejantes a un reposo. Entonces, o bien la ausencia de cambio en el ser no es contrario a nada, o bien es contraria a la ausencia de cambio en el no-ser, o bien lo es a la destrucción de la cosa, ya que una destrucción es un cambio desde el ser y una generación un cambio hacia el ser.

Cabe también preguntarse: ¿por qué sólo en los cambios locales hay reposos y movimientos conforme a la naturaleza y contra la naturaleza, [20] mientras que en los demás cambios no es así? Por ejemplo, en el caso de la alteración no hay un cambio que sea conforme a la naturaleza y otro contra la naturaleza, pues el curarse no es más natural ni más antinatural que el enfermarse,[501] ni el blanquearse es más natural o más antinatural que el ennegrecerse. Y análogamente con el aumento y la disminución, pues éstos no son contrarios entre sí en el sentido de que [25] uno de ellos sea por naturaleza y el otro contrario a la naturaleza, ni hay aumento que sea contrario a otro en este sentido. El mismo razonamiento se puede hacer sobre la generación y la destrucción, porque no se trata de que la generación sea conforme a la naturaleza y la destrucción contra la naturaleza (ya que el envejecer es conforme a la naturaleza), ni observamos que haya una generación que sea conforme a la naturaleza y otra contra la naturaleza.

Pero, si el cambio por violencia es contra la naturaleza, ¿no serían las destrucciones violentas, al ser contra la naturaleza, contrarias a las destrucciones [30] naturales? ¿No habría también generaciones violentas que no resultan de la necesidad natural y que serían contrarias a las generaciones naturales? ¿Acaso no hay aumentos y disminuciones

violentos, [230b] por ejemplo el crecimiento apresurado de los jóvenes que por la molicie llegan precozmente a su desarrollo, o la maduración precoz de las simientes por no tener raíces profundas?[502] ¿Y qué diremos de las alteraciones? ¿Acaso no hay, de la misma manera, algunas alteraciones que son violentas y otras que son naturales? Pues algunos no se curan de las fiebres en los días críticos, otros en los días críticos,[503] y por [5] lo tanto unos experimentan una alteración contra la naturaleza, otros conforme a la naturaleza. Pero, se puede objetar, «¿habrá entonces destrucciones que sean contrarias a otras destrucciones, pero no a las generaciones?» Nada impide que las haya en cierto sentido, pues hay destrucciones placenteras y otras dolorosas, de suerte que una destrucción puede ser contraria a otra, no en sentido absoluto, sino en cuanto que una de ellas tiene tal cualidad y la otra tal otra.[504]

En general, los movimientos y reposos son contrarios de la manera [10] que hemos indicado; por ejemplo, el movimiento o el reposo arriba son contrarios al movimiento o al reposo abajo, pues el arriba y el abajo son contrariedades del lugar. En los desplazamientos por naturaleza, el fuego se desplaza hacia arriba y la tierra hacia abajo, siendo sus desplazamientos contrarios. En el caso del fuego, su desplazamiento hacia arriba es por naturaleza y hacia abajo contra su naturaleza, siendo su desplazamiento conforme a su naturaleza contrario [15] al que es en contra de su naturaleza. Y de la misma manera con el reposo, pues un reposo arriba es contrario a un movimiento desde arriba hacia abajo; en el caso de la tierra, su reposo arriba es contra su naturaleza y su movimiento hacia abajo es conforme a su naturaleza. Por consiguiente, el reposo antinatural de una cosa es contrario a su movimiento natural, como también el movimiento de la misma cosa [20] es contrario de la misma manera, pues uno de ellos será natural (sea hacia arriba o hacia abajo) y el otro contra su naturaleza.

Otra dificultad que se presenta es la de si todo reposo que no sea eterno tiene una generación y si esta generación es un llegar a detenerse.[505] Pero, si así fuera, tendría que haber una generación de lo que reposa en contra de su naturaleza, por ejemplo de la tierra que está arriba, pues cuando fuese desplazada hacia arriba por violencia estaría [25] llegando a detenerse. Pero de lo que está llegando a detenerse se piensa que se desplaza más rápido, mientras que de lo que se desplaza por violencia lo hace de manera contraria; por lo tanto, en este caso estaría en reposo sin que hubiese una generación del reposo. Además, del llegar a detenerse se piensa en general que es el movimiento de una cosa a su lugar propio o que se produce junto con este movimiento.

Otra dificultad que se presenta es la de si el reposo en un lugar es contrario al movimiento desde ese lugar. Porque, cuando un cuerpo [30] se mueve a partir de un lugar y lo abandona, se piensa que tiene todavía algo de lo que ha abandonado, de suerte que si el reposo es contrario al movimiento desde ese lugar al lugar contrario, entonces los contrarios pertenecerían a la vez a la misma cosa. ¿No habría que decir, entonces, que de alguna manera está en reposo si permanece todavía en el punto inicial? Porque, en general, cuando una cosa está [231a] en movimiento, una parte suya está en aquello desde lo cual cambia y otra parte suya está en aquello hacia lo cual cambia. Por eso el

movimiento es más bien contrario a otro movimiento que a un reposo.

Hemos dicho, entonces, sobre el movimiento y el reposo, en qué sentido cada uno de ellos tiene unidad y en qué sentido tienen contrariedad.[506]

Pero sobre el llegar a detenerse se presenta la dificultad de si todos los movimientos contra la naturaleza tienen un reposo que se les opone. Sería absurdo que fuese así, pues un cuerpo puede estar en reposo, pero por violencia. Luego algo estaría en reposo, aunque no fuera siempre, sin que su reposo se hubiera generado. Pero es claro que hay tal reposo, pues así como algo puede estar en movimiento en contra de su naturaleza, también puede estar en reposo en contra de su naturaleza. Y puesto que en algunas cosas puede haber movimientos de acuerdo con su naturaleza y en contra de ella, como el fuego que se mueve hacia arriba de acuerdo con su naturaleza y hacia abajo en contra de ella, ¿cuál será el movimiento contrario al movimiento natural hacia arriba? ¿El movimiento contranatural hacia abajo o el movimiento natural de la tierra hacia abajo? Es claro que ambos son contrarios, aunque no del mismo modo. Pues, por una parte, un movimiento conforme a la naturaleza es contrario a otro movimiento conforme a naturaleza en tanto que uno es el de la tierra y otro el del fuego; por otra parte, el movimiento del fuego hacia arriba en tanto que conforme a su naturaleza es contrario a su movimiento hacia abajo en tanto que contrario a su naturaleza. Y de la misma manera en los casos de reposo. Quizás el movimiento se opone también en cierta manera al reposo.

---

452 Se introduce aquí la distinción entre *katà symbebēkós*, *katà méros* y *kath'hautò prō̂ton* (*per accidens*, *per partem* y *per se primum*, decían los medievales), tanto respecto de lo movido como de lo moviente. Cuando un barco se mueve, también se mueve *per accidens* el hombre que está sentado en él, pues para el caso es físicamente como una parte accidental del barco, pero si caminase sobre su cubierta se movería *per se primum*; la expresión *per se* no hay que tomarla en sentido causal (aunque también lo tenga), sino en el sentido de que el movimiento le compete «de suyo» y primariamente *(primum)*, no secundariamente como en el caso del hombre sentado en el barco. Para «por sí» con sentido causal Aristóteles usa *hyph'heautó* (*cf. infra*, VIII, 4).

453 Por ejemplo, en el caso del matemático que cambia de lugar un libro de la estantería, moviente *per se primum* sería físicamente el hombre, *per partem* su mano, y *per accidens* el matemático.

454 *Vid. supra*, 200b25-201b15.

455 El vocablo *páthos* (afección) es usado por Aristóteles con cierta ambigüedad, pues según el caso puede significar el proceso de ser afectado (con el sentido de *páthesis*) o el estado resultante de tal proceso (Ross). En ocasiones tiene también el sentido de «atributo» (*vid. Metafísica*, 1022a1-21). Así, tanto *leukótēs* como *leúkansis* son afecciones, aunque no en el mismo sentido. En cuanto a que el movimiento no sea la afección sino el proceso de afección, se tratará en 225b13-226a23.

456 *Per aliud (kat' állo)*, sinónimo aquí de *per partem*, significa «según algo otro que sí mismo», algo que le pertenece pero que es distinto de lo que es «per se» o «de suyo» término final del movimiento. Aristóteles es el gran maestro de las distinciones conceptuales.

457 Así, las clases de *metabolḗ* son: 1) *kínēsis* entre contrarios *(enantía)* según cualidad, cantidad y lugar; 2) *génesis* y *phthorá*, que no son *kinḗseis* sino *metabolaì kat' antíphasin* (por contradicción) por ser cambios *kat' ousían*.

458 Esta *génesis simpliciter* desde el no ser *simpliciter* hacia la *ousía* no hay que entenderla como una generación desde la nada, pues para Aristóteles, como para Parménides, era un principio absoluto e incontrovertible *ex nihilo nihil fit*; *génesis haplễ* no significa pues *ex nihilo subiecto*, ya que según Aristóteles en tal *génesis* hay siempre una *materia* persistente (a diferencia de la *génesis tís*, en la que hay una *ousía* persistente a través del cambio).

459 Se consideran aquí tres tipos de no-ser: *a*) la falsedad predicativa, por error en la afirmación o negación; *b*) la no-sustancia («no-esto» dice Aristóteles), p. ej. un no-hombre; y *c*) la no-cualidad (como «no-blanco»). En sentido estricto ninguno tiene movimiento, si bien en el tercer caso puede tenerlo *per accidens*, porque, aunque en tanto que no-blanco no puede tenerlo, lo tiene la cosa no-blanca (es decir, potencialmente blanca) que persiste en el movimiento. Pero en el caso de la *génesis simpliciter* de una sustancia individual, de un «esto», no hay ninguna *cosa* que experimente el cambio y persista en el llegar a ser, sino sólo materia, que no es cosa sino elemento de cosa.

460 Sólo se consignan ocho categorías, omitiéndose *échein* (posesión) y *keîsthai* (situación). Ross, 1936, 620, llega a aventurar la hipótesis de que Aristóteles no las consideraba genuinas categorías, sino sub-categorías, subsumibles quizás en *héxis* y *diáthesis* respectivamente, dos sub-clases de *poión* (cualidad), *cf. Categorías*, 8b26-9a13.

461 *Cf. Categorías*, 3b24-7, y *supra*, 189a32 y sigs. En la terminología de Aristóteles, la generación o la destrucción de una *ousía* no son movimientos *(kinḗseis)* sino cambios *(metabolaí)* y sus términos opuestos (sustancia/no-sustancia) no son contrarios sino contradictorios.

462 Una relación *(prós ti)* no es para Aristóteles un tipo de entidad distinta de los relatos que subsista por sí misma, sino que depende de los relatos, por tanto, sólo puede cambiar *per accidens* con respecto al cambio *per se* de los relatos.

463 Ciertamente lo movido está en movimiento, y lo que lo mueve (el moviente) puede estarlo, pero lo que aquí se quiere decir es que no hay movimiento de lo que está en movimiento con respecto a su movimiento, es decir, que no hay movimiento del movimiento de una cosa excepto *per accidens*.

464 Todo movimiento es siempre movimiento de algo, de un *hypokeímenon* (*cf.* 189a35 y sigs.), pero el movimiento no es a su vez un *hypokeímenon* que puede experimentar de suyo un cambio cualitativo, cuantitativo o local. Así, en el caso de un movimiento local que fuese acelerado por otro, lo que experimente el cambio de velocidad sería primariamente lo movido y sólo *per accidens* el movimiento de lo movido: el punto de vista de Aristóteles es siempre la cosa en movimiento, la cosa «movida» (usa constantemente verbos en pasiva).

465 Para Ross, 1936, 621, *eis héteron eîdos* no significa aquí «hacia otra clase de cambio» (Filópono, Simplicio), sino «hacia otro modo de ser», «hacia otro estado»; y para él «enfermedad» y «salud» no son aquí ilustraciones del cambio del cambio, pues no hay que tomarlos como movimientos sino como estados.

466 A diferencia de la generación y destrucción, en un movimiento el sujeto sustancial permanece el mismo, y el cambio es de un contrario a otro, como cuando Sócrates cambia de estar sano a estar enfermo.

467 La analogía de correspondencia sería más bien entre el cambio de la salud a la enfermedad y el de la ignorancia al conocimiento, y *per accidens* entre el cambio del enfermar a recuperar la salud con el del recordar al olvidar.

468 *haplé génesis* no significa aquí generación *simpliciter*, a diferencia de los movimientos cuantitativos, cualitativos o locales, sino la generación o llegar a ser original, como distinto del llegar a ser (225b35).

469 Se vuelve aquí al punto inicial: no puede haber movimiento del movimiento, pues si lo hubiera tendría que ser según alguna de las tres clases de movimiento, con lo que se daría el absurdo de que un desplazamiento sería alterado o movido localmente.

470 El cambio de un cambio sólo puede tener lugar *per accidens* en el cambio de una cualidad o cantidad o lugar.

471 Sobre «cualidad», *poión*, *vid. Metafísica*, 1020a33-b25. Para *alloíōsis* mantenemos la traducción tradicional «alteración», que en latín es literal; también se podría traducir por «modificación», «transformación».

472 Al adoptar *phorá* (traducido aquí por «desplazamiento») como nombre común para los cambios de

lugar, Aristóteles observa que en el lenguaje usual *phéresthai* (= ser llevado) se restringe a los movimientos de las cosas inanimadas; para los semovientes se usan palabras tales como *poreúesthai*, *badízein*, *tréchein*.

473 Se definen en este capítulo las principales nociones aplicables a la conceptuación de los movimientos *(ephexês, haptómenon, echómenon y synechés)*, las cuales tendrán un uso sistemático en las discusiones sobre el continuo del libro VI. F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Nueva York, 1960, págs. 187-199) muestra el origen platónico de estos conceptos, refiriéndose especialmente al *Parménides*.

474 ¿Cómo hay que entender aquí la palabra «juntos»? Porque en sentido aristotélico no significa proximidad respecto de un lugar común, como en nuestro lenguaje usual, sino estar en el mismo lugar. Pero en sentido estricto, según lo establecido en 211a23-212a21, es imposible que dos cuerpos estén «juntos» en un mismo lugar primero, ya que en el *tópos ídios* de una cosa sólo puede estar esa cosa. ¿Acaso se refiere a las partes de un cuerpo, o a sus cualidades (color, peso, temperatura, etc.), que están «juntas» en el cuerpo con respecto a su lugar propio? ¿O acaso quiere decir, como supone Ross, que dos cosas están «juntas» cuando sólo ellas ocupan un lugar y no hay nada entre ellas? Pero en este caso no se trataría ya del lugar propio.

475 La noción de «contacto» procede de Platón (*cf. Parménides*, 148d-149d). Se trata de una noción de gran importancia en la física, porque para Aristóteles —como para Platón— el «contacto» es la condición esencial para la mutua interacción de las cosas, para las acciones y pasiones entre ellas, ya que según él no es posible la acción a distancia. Para mayores precisiones sobre el «contacto» *vid. Acerca de la generación y la corrupción*, 322b30 y sigs. *Vid.* también Allen, 1983, págs. 248-251.

476 Nos apartamos aquí del texto de Ross y adoptamos la lectura propuesta por K. Prantl al situar en este lugar las líneas 227a7-10 de la edición de Bekker.

477 El concepto de *ephexês* es también de origen platónico (*cf. Parménides*, 148e, 149a, etc.), aunque al parecer era un vocablo usual en griego para expresar la idea de sucesión temporal o local.

478 Quizás *echómenon* fuera también otro de los conceptos usuales en las discusiones filosóficas de la Academia. La «contigüidad» resulta de la conjunción del contacto y la sucesión. Así, dos cuerpos sucesivos no son «contiguos» si no están en contacto, y una túnica en contacto con un cuerpo no es «contigua» con el cuerpo porque no está en sucesión (para ello tendría que ser del mismo género que el cuerpo), pero dos casas sucesivas que se tocan son «contiguas».

479 La noción de *continuo*, una de las más importantes de la física aristotélica en cuanto características esenciales de todo movimiento, del tiempo y de las magnitudes, y del Universo en general, se remontaba a la tradición eleática (*cf.* el *hèn synechés* de Parménides, Diels-Kranz, 28 B 8.6 y 25). Aunque el vocablo *synechés* no aparece en el *Parménides* de Platón, Solmsen supone que también este concepto era otro de los tópicos de la Academia. Para un estudio pormenorizado de este concepto en Aristóteles desde una perspectiva actual *vid.* M. J. White, *The continuous and the discrete. Ancient physical theories from a contemporary perspective*, Oxford, 1992.

480 *Cf. Metafísica*, 1015b36-1016a17.

481 Para la controversia con la concepción pitagórico-platónica de las Ideas y los números *vid. Metafísica*, XIII, y la Introducción de Julia Annas a dicho texto, Oxford, 1975.

482 Sobre la naturaleza y especies del Uno o la unidad *cf. Metafísica*, X, 1. Aquí se examinan cinco sentidos en que se dice que un movimiento es uno y el mismo con respecto a otro o a sí mismo: categorialmente, según una especie última, esencial y numéricamente, cuando es completo *(téleios)* y cuando es uniforme *(homalês)*.

483 Para Aristóteles como para Platón el *átomon eîdos* es el término de la división de un género en sus especies y subespecies, la especie última indivisible que permite definir la «esencia» o «forma» de un conjunto de individuos; la razón formal de este tipo de unidad es pues su indivisión. El logro del *átomon eîdos* mediante la *diaíresis* había sido el gran objetivo de la dialéctica platónica.

484 Se dice que el movimiento es *simpliciter* uno cuando es numéricamente (= individualmente) uno según su esencia. Para ser esencialmente uno tiene que ser uno y el mismo con respecto a una especie última (p. ej., el movimiento rectilíneo de A a B). Para ser numéricamente uno tiene que ser uno individualmente; para ello

hace falta que aquello en lo que se produce el movimiento sea una especie indivisible, que su tiempo sea especialmente uno y el mismo, y que la cosa en movimiento sea esencialmente una misma cosa.

485 Aquí, como 226b28, «cosa» *(prágma)* en la que el movimiento tiene lugar significa la *distancia* recorrida, la cual puede ser la distancia espacial en el caso del movimiento local, o bien la distancia metafórica entre una cualidad y su contraria, como en una alteración, o entre un tamaño pequeño y otro mayor, como en el caso del crecimiento y disminución.

486 Por «numéricamente uno» parece entenderse aquí con unidad numérica con lo que era antes, es decir, que sea individualmente uno y el mismo que antes. En todo el tratamiento del uno o la unidad en este capítulo el lector ha de tener en cuenta la herencia platónica: el predicado «uno» supone dialécticamente la mismidad de aquello a lo que se aplica. P. ej., en las alteraciones sucesivas de una cosa del blanco al negro y del negro al blanco, la cosa será blanca en dos tiempos diferentes; en tal caso ambas alteraciones serán numéricamente una si los dos blancos en diferentes tiempos son numéricamente uno, es decir, uno y el mismo blanco individualmente considerado, porque si sólo tuviese identidad específica no sería numéricamente uno.

487 A pesar de ser parcialmente inactual, mantengo la antigua versión de *héxis* por «hábito» porque no encuentro otra mejor (*vid.* libro VII, nota 623); por tener en las lenguas modernas un sentido preponderantemente psicológico, se ha propuesto «disposición», pero aun cuando Aristóteles y los hipocráticos concediesen que la salud y la enfermedad son una disposición, ellos apuntaban a algo más radical: son una disposición por ser una *héxis* del cuerpo; una disposición es algo consecutivo.

488 El referente es ahora la doctrina heraclítea del «flujo» *(rhýsis)*: si todo en las cosas está siempre en movimiento, si su ser es un *gígnesthai* y nada permanece, entonces no puede ser numéricamente las mismas en uno y otro momento, es decir, no puede tener unidad. Para Aristóteles, el supuesto básico de la teoría y de toda predicación es la identidad, que las cosas sigan siendo de algún modo las mismas, aunque en su devenir no sean lo mismo.

489 Aristóteles sólo nos da un bosquejo de su propia hipótesis esgrimiendo su gran arma, la distinción *dýnamis/enérgeia*: que el sujeto (con sus *dynámeis*) permanezca uno y el mismo durante un cierto tiempo, y que sus *dynámeis* y *héxeis* tengan actualidades numéricamente diferentes separadas por intervalos.

490 Aunque todos los manuscritos traen este vocablo, parece que en buena lógica tendría que poder leerse «divisible» en lugar de continuo.

491 *Echómenon* no parece tener aquí el sentido de 227a6 (= lo que está en sucesión y en contacto), sino un sentido lato (ya que puede haber diversidad genérica) y con respecto al tiempo.

492 De las cinco alternativas de contrariedad que se analizan se excluyen, primero, la generación y la destrucción por suponer sólo un término y su negación, por lo que en el lenguaje de Aristóteles no son «movimientos» sino «cambios» (*cf. supra*, cap. I; *Acerca de la generación y la corrupción*, 314a6, b1-4); de las que quedan se excluyen dos por suponer sólo una contrariedad conceptual, no real; las dos restantes se pueden reducir a dos: así, supuesta la oposición (cualitativa o cuantitativa o local) entre los términos positivos A y B, un movimiento será contrario a otro cuando sea de A a B o de B a A.

493 *Cf.* 225b1-2.

494 No es suficiente que haya un cambio desde o hacia un contrario para que se pueda hablar de movimiento, pues cuando un hombre muere también se produce un cambio desde la salud, en cuyo caso sería de A a no-A; hace falta que se proceda de A a B.

495 *Cf. Acerca del cielo*, 284b24.

496 Podría ser una *génesis tís*, concomitante con una *génesis haplễ (simpliciter)*, como la de lo blanco en el nacimiento de un hombre blanco, en cuyo caso la distinción sólo sería conceptual y no habría propiamente movimiento.

497 Así, no hay un término que sea contrario a una *ousía*, y por lo tanto la *génesis* de Sócrates es un cambio contrario a su *phthorá*, pero no es *kínēsis*.

498 Nótese la amplitud de sentido que se le da a la noción de reposo (*ēremía*, *monḗ*), referida aquí no sólo a los movimientos locales, sino también a los cualitativos y cuantitativos. Ahora ¿qué sentido tiene hablar, p.

ej., de un reposo en la actividad vegetativa de una planta? Porque una detención de su movimiento sería su destrucción. Claro está, se podría pensar en ciertas formas de hibernación; pero aun así sería una forma derivada: *in recto* el vocablo tendría un significado local.

499 Para el significado de «sujeto» *vid.* 225a34-b5.

500 En el caso de la generación o destrucción lo opuesto al cambio no es reposo sino *ametablēsía* (ausencia de cambio, no-cambio). Ahora ¿qué es lo contrario de la *ametablēsía* en el ser? Si por «no-ser» se entiende lo que no es en absoluto, sólo por una vaga metáfora se puede hablar de *ametablēsía* en el no-ser; sólo tendría sentido si el no-ser se entiende *secundum quid*, como esta materia que aún no ha sido configurada según esta forma. Pero, una vez más, ¿qué sentido tiene hablar de *ametablēsía* en el ser?

501 Para los usos de *katà phýsin (secundum naturam, naturaliter)* y *parà phýsin (contra naturam, praeter naturam, praeternaturaliter)* en el *corpus Hippocraticum vid.* Laín Entralgo, 1987, págs. 54, 194. Como indica Ross, en este pasaje Aristóteles simplemente está desarrollando una aporía; luego dirá que la distinción *katà phýsin/parà phýsin* se encuentra en todo tipo de movimiento y de reposo.

502 Los comentaristas antiguos veían aquí una referencia a los «jardines de Adonis».

503 Sobre las «crisis» véase el tratado hipocrático *De crisibus. Krísis* de una enfermedad era para los hipocráticos una modificación más o menos súbita de la enfermedad, que cuando es perfecta anuncia la curación y cuando no lo es puede dar lugar a un proceso recidivante. Este cambio súbito de la «crisis» suele tener lugar en el curso de un día; el intento de establecer su relación numérica con el comienzo de la enfermedad dio origen a la célebre doctrina hipocrática de los «días críticos», *krisimaì hēmérai* (*vid.* Laín Entralgo, 1987, págs. 213-218).

504 Además de la contrariedad *simpliciter* entre movimiento y reposo, hay también contrariedades *secundum quid* entre los movimientos, entre los reposos, y entre los movimientos y reposos.

505 Aporía sobre si una cosa en estado no-eterno de reposo tiene que tener una génesis de su reposo, que sería un «llegar a detenerse» *(histásthai)*. La respuesta es, al parecer, que los procesos de «llegar a detenerse» pertenecen más bien a los movimientos naturales de las cosas a sus lugares propios, quedando excluidos los movimientos compulsivos *parà phýsin.*

506 Aquí finaliza el libro V. La siguiente sección no se encuentra en buena parte de los manuscritos, fue ignorada por Porfirio y Temistio, y Simplicio la consideró como una adición posterior, mera repetición de lo que se ha dicho antes.

LIBRO SEXTO

1

El continuo como lo infinitamente divisible

Si la continuidad, el contacto y la sucesión son tales como los hemos definido [231a] antes[507] —es decir, si decimos que son «continuas» aquellas cosas cuyos extremos son uno, «en contacto» cuando sus extremos están juntos, y «en sucesión» cuando no hay ninguna cosa del mismo género entre ellas—, entonces es imposible que algo continuo esté hecho de indivisibles, como, por ejemplo, que una línea esté hecha de puntos, si damos [25] por supuesto que la línea es un continuo y el punto un indivisible. Porque ni los extremos de los puntos pueden ser uno, ya que en un indivisible no puede haber un extremo que sea distinto de otra parte, ni tampoco pueden estar juntos, pues lo que no tiene partes no puede tener extremos, ya que un extremo es distinto de aquello de lo cual es extremo.[508]

Además, si un continuo estuviera hecho de puntos, estos puntos [30] tendrían que ser necesariamente continuos entre sí o bien estar en contacto entre sí; el mismo razonamiento se puede hacer sobre todos los otros indivisibles. Pero, como ya se ha dicho, los puntos no pueden ser [231b] continuos. Y en cuanto al contacto, dos cosas sólo pueden estar en contacto recíproco si el todo de una toca al todo de la otra, o si una parte de una toca a una parte de la otra, o si una parte de una toca el todo de la otra. Pero como los indivisibles no tienen partes, tendrían que tocarse entre sí como un todo con un todo.[509] Ahora, si fuera como un todo que toca a un todo, no se trataría entonces de un continuo;[510] porque lo que [5] es continuo tiene partes distintas y puede ser divididos en esas partes, que son entonces diferentes y están separadas en cuanto al lugar.

Tampoco un punto puede suceder a un punto, o un «ahora» a un «ahora», de tal manera que lo que resulte de ello sea una longitud o un tiempo; pues dos cosas están en sucesión si no hay entre ellas ninguna otra cosa del mismo género, pero entre dos puntos hay siempre [10] una línea[511] y entre dos ahoras hay siempre un tiempo. Por lo demás, si de una sucesión de indivisibles pudiera resultar la longitud y el tiempo, éstos serían divisibles en indivisibles, ya que cada uno de estos (longitud o tiempo) sería divisible en aquello de que está hecho. Pero ningún continuo es divisible en cosas sin partes. Ni tampoco es posible que entre los puntos y entre los «ahoras» haya algo de otro género; porque si lo hubiese, es claro que tendría que ser o indivisible o divisible; y si fuera divisible, tendría que serlo o en indivisibles o en [15] divisibles que fuesen siempre divisibles; y esto último sería justamente el continuo.

Es evidente que todo continuo es divisible en partes que son siempre divisibles; porque si fuese divisible en partes indivisibles, un indivisible estaría en contacto con un indivisible, ya que los extremos de las cosas que son continuas entre sí son uno y están en contacto.

Por esa misma razón también la magnitud, el tiempo y el movimiento o bien están compuestos de indivisibles y se dividen en indivisibles [20] o bien no lo están. Esto se aclara así. Si una magnitud estuviera compuesta de indivisibles, también el movimiento sobre esa magnitud tendría que estar compuesto de los correspondientes movimientos indivisibles; por ejemplo, si la magnitud ABC estuviera compuesta de los indivisibles A, B y C, el movimiento LMN de X sobre ABC tendría como partes a L, M y N, cada una de las cuales sería indivisible. Por consiguiente, ya que cuando hay movimiento tiene que haber algo [25] que esté en movimiento, y cuando hay algo en movimiento tiene que haber movimiento, entonces lo que está en movimiento también estaría compuesto de indivisibles. Así, la cosa X se habría movido sobre A con el movimiento L, sobre

distancia	A	B	C
movimiento	L	M	N

B con el movimiento M, y de la misma manera sobre C con el movimiento N. Ahora, una cosa que está en movimiento de un lugar a otro en el momento en que lo está no es posible que esté en movimiento y al mismo tiempo haya completado su movimiento en el lugar hacia el [30] cual se estaba moviendo (p. ej., si un hombre se encamina hacia Tebas, es imposible que esté caminando hacia Tebas y al mismo tiempo haya completado su camino hacia Tebas). Pero X estaba moviéndose [232a] sobre la sección indivisible A en virtud de su movimiento L. Luego, si X pasó realmente a través de A *después* de que estaba pasando, el movimiento tendrá que ser divisible; porque cuando X estaba pasando, no estaba en reposo ni había completado su paso, sino que estaba en un estado intermedio. Pero si cuando X se estaba moviendo al mismo tiempo hubiera completado su movimiento, habría llegado al término del movimiento y estaría moviéndose hacia él: el que está caminando en [5] el momento en que está caminando habría completado su camino y estaría en el lugar hacia el cual estaba caminando. Y si se moviese sobre la totalidad de ABC y su movimiento estuviese compuesto de L, M y N, y si no se hubiese movido sobre A, que no tiene partes, sino que hubiera completado su movimiento sobre esa sección, entonces el movimiento no estaría hecho de movimientos actuales sino de movimientos ya cumplidos,[512] y la cosa tendría que haberse movido sobre algo sin estar moviéndose sobre ello; pues, según este supuesto, habría pasado sobre [10] A sin pasar a través de A. Así, sería posible que alguien hubiera completado el camino sin haber estado caminando jamás, porque según ese supuesto habría caminado sobre una determinada distancia sin caminar sobre esa distancia.

Así pues, si necesariamente toda cosa está o bien en reposo o bien en movimiento, y si está en reposo en cada una de las partes de ABC, entonces se sigue que podrá estar continuamente en reposo y a la vez en movimiento; porque, como hemos dicho, estará en movimiento sobre la totalidad de ABC, pero en reposo sobre cualquiera de sus partes y [15] por tanto sobre el todo. Y si las partes indivisibles de LMN son movimientos,

entonces una cosa podría estar en reposo aunque el movimiento estuviese presente en ella; y si no son movimientos, entonces un movimiento no podría estar compuesto de movimientos.

Y así como la longitud y el movimiento, también sería necesario que el tiempo fuera indivisible y que estuviera compuesto de «ahoras» [20] que fuesen indivisibles. Porque si todo movimiento es divisible y si una cosa en movimiento con una velocidad igual recorre una distancia menor en un tiempo menor, entonces el tiempo también será divisible. Pero, si el tiempo es divisible durante el desplazamiento de una cosa sobre A, también A tendrá que ser divisible.

2

Continuidad del tiempo y de la extensión. Controversia con Zenón. Divisibilidad del contrario[513]

Puesto que toda magnitud es divisible en magnitudes (porque, como hemos mostrado, toda magnitud es continua y es imposible que [25] algo continuo esté compuesto de indivisibles), se sigue necesariamente que, de dos cuerpos en movimiento, el más rápido recorrerá una distancia mayor en un tiempo igual, una distancia igual en un tiempo menor y una distancia mayor en un tiempo menor. Algunos han definido lo más rápido en estos términos. Así, supongamos que A es más rápido que B. Entonces, como el más rápido es el que cambia antes, [30] si A ha cambiado de M_1 a M_4 en el tiempo T_1T_4, B no habrá llegado todavía a M_4, aunque estará cerca; así, en un tiempo igual el más rápido recorre una distancia mayor. Pero también en un tiempo menor el más rápido recorrerá una distancia mayor, porque cuando A haya [232b] llegado a M_4, el cuerpo más lento B habrá llegado a M_2; entonces, como A ha ocupado todo el tiempo T_1T_4 para llegar a M_3 ocupará un tiempo menor, digamos T_1T_3. Así pues, dado que la distancia M_1M_4 recorrida por A es mayor que la distancia M_1M_2, y el tiempo T_1T_3 es menor que el tiempo total T_1T_4, el cuerpo más rápido recorrerá una distancia mayor en un tiempo menor.

distancia M_1 M_2 M_3 M_4
tiempo T_1 T_2 T_3 T_4

Es también evidente, según lo anterior, que el cuerpo más rápido recorrerá [5] una distancia igual en menos tiempo. Pues, como recorre una distancia mayor en menos tiempo que el más lento, y como considerado en sí mismo recorre una distancia mayor, digamos M_1M_3, en más tiempo que para una distancia menor, digamos M_1M_2, el tiempo

T_1T_3 que ocupa para recorrer M_1M_3 es mayor que el tiempo T_1T_2 que ocupa para recorrer M_1M_2. Por lo tanto, si el tiempo T_1T_3 es menor que [10] el tiempo T_1T_4 ocupado por el cuerpo más lento en recorrer M_1M_2, entonces T_1T_2 será también menor que el tiempo T_1T_4; pues T_1T_2 es menor que T_1T_3, y lo que es menor que lo menor tiene que ser también menor que lo mayor entre dos cosas.[514] Por consiguiente, el más rápido recorrerá una distancia igual en un tiempo menor.

Además, si todo cuerpo tiene que moverse sobre una distancia en un [15] tiempo o igual o menor o mayor que otro, y uno es más lento que otro si se mueve en un tiempo mayor, se mueve a una velocidad igual a la del otro si lo hace en un tiempo igual, y si el más rápido que el otro no lo hace a una velocidad igual ni es más lento que el otro, entonces el más rápido no se moverá en un tiempo igual ni mayor que el otro. Sólo puede ocurrir entonces que se mueva en un tiempo menor; por lo tanto, si es más rápido tendrá que recorrer una distancia igual en menos tiempo. [20]

Pero, puesto que todo movimiento es en el tiempo y en todo tiempo algo puede estar en movimiento, y puesto que todo lo que está en movimiento puede moverse más rápidamente o más lentamente,[515] en todo tiempo podrá haber un movimiento más rápido o más lento. Si esto es así, es también necesario que el tiempo sea continuo. Entiendo [25] por «continuo» lo que es divisible en divisibles siempre divisibles; y si se da por sentado que esto es la continuidad, entonces el tiempo tiene que ser necesariamente continuo. Así, ya que se ha mostrado que el cuerpo más rápido recorre en un tiempo más breve que el más lento una distancia igual, supongamos que A sea el más rápido y B el más lento, y que el más lento recorra la distancia M_1M_3 en el tiempo [30] T_1T_3. Es manifiesto entonces que el más rápido recorrerá la misma distancia en menos tiempo, y sea este tiempo T_1T_2. Como el más rápido recorre la totalidad de M_1M_3 en el tiempo T_1T_2, en este tiempo el más lento recorrerá una distancia menor, y sea ésta M_1M_2. Y cuando [233a] B, que es más lento, recorre en el tiempo T_1T_2 la distancia M_1M_2, el más rápido en menos tiempo, y así una vez más el tiempo T_1T_2 tendrá que ser dividido. Pero si es dividido, también la distancia M_1M_2 tendrá [5] que ser dividida en la misma proporción. Y si la distancia es dividida, también el tiempo será dividido. Y esto ocurrirá siempre, tanto si se procede del más rápido al más lento como si se procede del más lento al más rápido y utilizamos la misma demostración, pues el más rápido dividirá el tiempo y el más lento dividirá la longitud. Y puesto que se puede proceder indefinidamente con esta reciprocidad y en cada caso se sigue una división, es evidente que todo tiempo será [10] continuo. Y a la vez es también claro que toda magnitud será continua, ya que el tiempo y magnitud son divididos según las mismas e iguales divisiones.

Además, también según la manera habitual de razonar resulta evidente que si el tiempo es continuo también es continua la magnitud, [15] ya que se recorre la mitad de la distancia en la mitad del tiempo que se ocupa para recorrer el todo, o dicho en general en menos tiempo se recorre menos distancia; pues las divisiones del tiempo y la magnitud

son las mismas, y si cualquiera de los dos es infinito también lo será el otro.[516] Y de la misma manera en que uno es infinito así lo será también el otro; p. ej., si el tiempo es infinito con respecto a sus extremos,[517] así también lo será la longitud; si el tiempo es infinito con [20] respecto a la división, así también lo será la longitud; y si el tiempo es infinito en ambos respectos, la magnitud será también infinita en ambos respectos.

De ahí que sea falsa la argumentación de Zenón al suponer que los infinitos no pueden ser recorridos o que no es posible tocar una a una un número infinito de partes en un tiempo finito.[518] Porque tanto la longitud como el tiempo, y en general todo continuo, se dice que son infinitos de dos maneras: o por división o por sus extremos. [25] Ciertamente, no es posible durante un tiempo finito tocar cosas que sean infinitas por su cantidad, pero se las puede tocar si son infinitas por su división, porque en este sentido el tiempo mismo es infinito. Así, el tiempo en el que es recorrida una magnitud no es finito sino infinito, y las infinitas cosas no son tocadas en un tiempo finito sino en infinitos [30] intervalos de tiempo.

Es, pues, imposible que una magnitud infinita sea recorrida en un tiempo finito, o una magnitud finita en un tiempo infinito. Si el tiempo es infinito, también la magnitud será infinita, y si lo es la magnitud también lo será el tiempo. Esto puede ilustrarse de la siguiente manera. Sea AM una magnitud finita, T un tiempo infinito, y sea T_1T_2 [35] una parte finita del tiempo T. En esta parte del tiempo lo que está [233b] en movimiento recorrerá una parte de la magnitud, supongamos AB; y esta parte será la medida exacta de AM o será menor o la superará, poco importa la diferencia. Pues bien, si en un tiempo igual se recorre una magnitud igual a AB,[519] y si la magnitud AB es la medida de la [5] magnitud total AM, entonces el tiempo ocupado en recorrer AM será finito, porque será divisible en partes iguales en número a las partes es que es divisible la magnitud. Además, si no se recorre una magnitud total en un tiempo infinito, sino que es posible recorrer en un tiempo finito alguna magnitud, supongamos AB, y si AB es la medida del todo del [10] cual es parte, y si se recorre una magnitud igual en un tiempo igual, entonces se sigue que el tiempo será finito. Que para recorrer la magnitud AB no hace falta un tiempo infinito es evidente si tomamos el tiempo 〈de ese movimiento〉 como limitado en una dirección 〈es decir, en el comienzo〉; porque si la parte es recorrida en menos tiempo que el todo, entonces el tiempo más breve, al estar limitado en una dirección, tendrá que ser finito. El mismo razonamiento mostrará también la falsedad del supuesto de que la longitud a recorrer pueda ser infinita [15] y el tiempo finito.

Es evidente, entonces, después de lo que se ha dicho, que ni una línea ni una superficie ni, en general, nada que sea continuo puede ser indivisible. Esta conclusión se sigue no sólo de la anterior argumentación, sino también porque si fuese de otra manera se seguiría la divisibilidad de los indivisibles. Porque como en cualquier intervalo de tiempo puede haber movimientos más rápidos y más lentos, y en [20] un tiempo igual el más rápido recorrerá una longitud mayor, puede ocurrir que éste recorra una longitud doble o una vez y media más grande que la recorrida por el más lento (pues ésta podría ser la proporción de sus velocidades correspondientes). Supongamos, entonces, que en el

mismo tiempo el más rápido recorre una magnitud una vez y media más grande que la recorrida por el más lento, y que la magnitud recorrida por el más rápido sea dividida en las tres partes indivisibles [25] AB, BC y CD, y la recorrida por el más lento en dos partes indivisibles, EF y FG. En tal caso también el tiempo se dividirá en tres partes indivisibles, ya que una magnitud igual tiene que ser recorrida en un tiempo igual; y sean estas tres partes T_1T_2, T_2T_3 y T_3T_4. Pero, como durante el mismo tiempo el cuerpo más lento ha recorrido EF y FG, el mismo tiempo será dividido también en dos partes. Luego lo [30] indivisible (T_2T_3) será dividido, y lo que no tiene partes (EF) no será recorrido por el cuerpo más lento en un tiempo indivisible, sino en un tiempo mayor.[520] Así pues, es evidente que no hay ningún continuo que carezca de partes.

3

El «ahora» es indivisible y en él no hay movimiento

El «ahora», considerado en sí mismo y primariamente,[521] no en sentido derivado 〈es decir, como un lapso de tiempo〉, es también necesariamente indivisible, y como tal es inherente a todo tiempo. Pues el «ahora» es de [35] algún modo el límite extremo del pasado y en él no hay nada del futuro, y es también el límite extremo del futuro y en él no hay nada del [234a] pasado; justamente por eso decimos que es el límite de ambos. Cuando se haya mostrado que es en sí tal como lo describimos, y que es uno y el mismo,[522] quedará de manifiesto también que el «ahora» es indivisible.

El «ahora», en cuanto extremo de ambos tiempos, tiene que ser [5] uno y el mismo, porque si cada extremo fuese distinto no podrían estar en sucesión, ya que ningún continuo puede estar hecho de lo que carece de partes.[523] Y si los dos extremos del tiempo estuviesen separados, habría un tiempo intermedio entra ambos, porque todo lo que es continuo es de tal manera que tiene que contener algo de la misma [10] denominación entre sus extremos.[524] Pero si lo que hay entre ellos es tiempo, tendrá que ser divisible, porque ya se ha mostrado que todo tiempo es divisible.[525] Por consiguiente, el «ahora» sería divisible. Pero si fuese divisible, habría una parte del pasado en el futuro y una parte del futuro en el pasado, pues el punto en el que el «ahora» fuese dividido marcaría el límite del tiempo pasado y del tiempo futuro.[526] Pero, [15] si así fuera, no estaríamos hablando propiamente del «ahora» en sí, sino de un «ahora» en sentido derivado 〈es decir, como un lapso de tiempo〉, pues la división no sería propiamente una división.[527] Además, habría una parte del «ahora» que sería pasado y otra que sería futuro, y no siempre la misma parte sería pasado o futuro; tampoco el «ahora» sería el mismo, pues el tiempo es divisible en múltiples puntos. Por consiguiente, si es imposible que el «ahora» tenga esas características, tendrá que haber un mismo «ahora» que limite a cada [20] uno de los dos tiempos. Pero, si es así, es evidente que el «ahora» tiene que ser indivisible, porque si fuera divisible se seguiría lo que antes hemos indicado. Es claro,

entonces, después de lo dicho, que en el tiempo hay algo indivisible que llamamos «ahora».

Y es evidente también que en el «ahora» nada puede estar en movimiento.[528] [25] Porque si fuera posible, podría haber en un mismo «ahora» un movimiento más rápido y otro más lento. Así, supongamos que este «ahora» sea M, y que el movimiento más rápido recorra la longitud AC en el «ahora» M. Entonces, en ese mismo «ahora» el más lento recorrerá una longitud menor que AC, digamos AB. Y como el más lento se ha movido sobre AB en la totalidad del «ahora» M, el [30] más rápido tardará menos en recorrerlo. Habría, entonces, una división del «ahora». Pero es indivisible, como hemos mostrado. Luego es imposible que algo esté en movimiento en un «ahora».

Pero tampoco puede haber algo que esté en reposo en un «ahora». Porque, como hemos dicho, una cosa está «en reposo» sólo si puede estar naturalmente en movimiento, aunque no esté en movimiento cuando, donde y como naturalmente lo estaría. Luego, puesto que nada puede estar en movimiento en un «ahora», es claro que tampoco podrá estar en reposo en un «ahora».

Además, si 〈en cuanto límite〉 el «ahora» es el mismo para los dos [35] tiempos 〈pasado y futuro〉, y si es posible que una cosa esté en movimiento durante un tiempo y en reposo durante otro, y si lo que está [234b] en movimiento en la totalidad de un tiempo lo estará en una parte cualquiera de ese tiempo en el que puede naturalmente estar en movimiento 〈es decir, también en el fin〉, y si también lo que está en reposo lo estará tanto en la totalidad del otro tiempo como una parte cualquiera suya 〈es decir, también en el comienzo〉, entonces resultará que una misma cosa podría estar a la vez en movimiento y en reposo, ya [5] que el límite de ambos tiempos es uno y el mismo: el «ahora».[529]

Además, decimos que una cosa está en reposo cuando, tanto en su totalidad como en sus partes, está «ahora» en el mismo estado en que estaba antes; pero en el «ahora» no hay «antes»; luego tampoco hay reposo.

Así pues, necesariamente lo que está en movimiento sólo puede moverse en el tiempo y lo que está en reposo sólo puede reposar en el tiempo.

4

Continuidad y divisibilidad del cambio

[10] Todo lo que cambia tiene que ser divisible.[530] Porque como todo cambio es desde algo hacia algo, y cuando una cosa está en aquello hacia lo cual ha cambiado no cambia ya más, y cuando está en aquello desde lo cual cambia, tanto en sí mismo como en todas sus partes, la cosa todavía no cambia (porque lo que está en una misma condición, tanto [15] en sí mismo como en sus partes, no está cambiando), se sigue entonces que la cosa que cambia tiene que estar parcialmente en aquello hacia lo cual cambia y parcialmente en aquello desde lo cual cambia (ya que no es posible que lo que está cambiando esté

enteramente en ambos o no esté en ninguno). Entiendo por «aquello hacia lo cual cambia» lo que primero se presenta en el proceso de cambio, por ejemplo, el gris, no el negro, si el cambio es desde el blanco (pues no es necesario que [20] lo que está cambiando esté en uno u otro de sus extremos). Es, pues, evidente que todo lo que cambia tiene que ser divisible.

El movimiento es divisible de dos maneras: según el tiempo y según los movimientos de las partes de lo que está en movimiento.[531] Por ejemplo, si el todo AC está en movimiento, también sus partes AB y BC estarán en movimiento. Supongamos que el movimiento de la parte AB sea M_1M_2 y que el de la parte BC sea M_2M_3; entonces M_1M_3 será el movimiento [25] total de la cosa AC, pues AC estará moviéndose con este movimiento total sólo si cada una de sus partes está moviéndose con su movimiento respectivo; ninguna parte se mueve con el movimiento de la otra. Así, el movimiento total es el movimiento de la magnitud total de una cosa.

Además, si todo movimiento es un movimiento de algo, y si el movimiento [30] total M_1M_3 no puede ser el movimiento de ninguna de las partes (pues AB tiene el movimiento M_1M_2 y BC tiene el movimiento M_2M_3), ni de ninguna otra cosa (pues si el movimiento total es el movimiento de una cosa total, entonces las partes de ese movimiento serán respectivamente las partes de esa cosa; y las partes de M_1M_3 serán movimientos de las partes AB y BC, y de ninguna otra cosa; pues, como hemos visto, un movimiento singular no puede ser movimiento de muchas cosas), resultará entonces que el movimiento total M_1M_3 será el movimiento de la magnitud AC de la cosa. [35]

Además, si el movimiento del todo AC tuviese otro movimiento que M_1M_3, supongamos N_1N_3, podría sustraérsele el movimiento de cada una de sus partes; y estos movimientos serían entonces iguales [235a] a M_1M_2 y M_2M_3, respectivamente, pues el movimiento de lo que es uno tiene que ser uno. Por lo tanto, si el movimiento total N_1N_3 fuese dividido en los movimientos de sus partes, N_1N_3 sería igual a M_1M_3; pero si hubiese un resto, supongamos N_3N_4, éste no sería movimiento de nada, pues no podría ser el movimiento del todo ni de alguna de las [5] partes, ya que el movimiento de lo que es uno tiene que ser uno, ni de ninguna otra cosa, porque un movimiento continuo tiene que ser movimiento de cosas que sean continuas. Y el mismo resultado se seguiría si por división los movimientos de las partes excediesen al movimiento M_1M_3. Por consiguiente, si estas consecuencias son imposibles, el movimiento total N_1N_3 tendrá que ser igual e idéntico a M_1M_3.

Tal es, pues, la división del movimiento según los movimientos de las partes, y así tendrá que ser la división de toda cosa que sea divisible [10] en partes.

Pero el movimiento es susceptible de otra división, la que se hace según el tiempo. Porque, como todo movimiento es en el tiempo y todo tiempo es divisible,[532] y como en menor tiempo el movimiento será menor, se sigue que todo movimiento tiene que ser divisible según el tiempo. Y puesto que todo lo que está en movimiento se mueve con respecto a algo y durante un cierto tiempo, y que el movimiento es de toda la cosa

movida, se sigue que las divisiones tienen [15] que ser las mismas para 1) el tiempo, 2) el movimiento, 3) el estar en movimiento,[533] 4) la cosa en movimiento y 5) aquello respecto de lo cual hay movimiento (aunque aquello respecto de lo cual hay movimiento no es divisible de la misma manera; pues el lugar es divisible esencialmente, pero la cualidad sólo accidentalmente). Así, supongamos que A sea el tiempo en el que una cosa se mueve, y que B sea el [20] movimiento. Entonces, si en el tiempo total una cosa cumple la totalidad del movimiento, en la mitad del tiempo se cumplirá un movimiento menor, que será aún menor si el tiempo es dividido de nuevo, y así indefinidamente. Y así como es divisible el movimiento también lo es el tiempo; porque si el movimiento total se cumple en la totalidad del tiempo, la mitad del movimiento se cumplirá en la mitad del tiempo, y una parte más pequeña de movimiento se cumplirá en un tiempo todavía más breve.

[25] Y el «estar en movimiento» será también divisible de la misma manera. Así, llamemos C al estar en movimiento. Entonces, el estar en movimiento que corresponda a la mitad del movimiento será menor que C con un todo, y será todavía menor con respecto a la mitad de la mitad del movimiento, y así indefinidamente. Podemos también considerar el estar en movimiento según dos movimientos parciales, digamos [30] M_1M_2 y M_2M_3, a fin de mostrar que el movimiento total corresponderá a la totalidad del proceso de estar en movimiento, pues, si no fuese así, habría más de un estar en movimiento con respecto a un mismo movimiento, como en el caso de un movimiento divisible, que ya se mostró antes que es divisible en los movimientos de las partes de la cosa en movimiento.[534] Porque si consideramos cada estar en movimiento en correspondencia con cada uno de los dos movimientos, veremos que la totalidad del proceso del estar en movimiento será continuo.

De la misma manera se puede mostrar que también la longitud es [35] divisible,[535] y que en general es divisible todo aquello en lo que se cumple el cambio (aunque en algunos casos se trata sólo de una división por accidente, ya que lo divisible es sólo la cosa que cambia); porque si uno de los elementos del movimiento es divisible, lo serán también todos los demás.

[235b] Y en cuanto a que sean finitos o infinitos, todos los elementos del movimiento serán de la misma manera finitos o infinitos. Pero que sean divisibles o infinitos es sobre todo una consecuencia de la divisibilidad o infinitud de la cosa que cambia,[536] pues la divisibilidad y el infinito pertenecen inmediatamente a lo que cambia. Ya se ha mostrado antes[537] esta divisibilidad; la infinitud será aclarada más adelante.[538] [5]

5

Los términos inicial y final del cambio

Puesto que todo lo que cambia lo hace desde algo hacia algo, es necesario que lo que haya cambiado, cuando haya cambiado primero,[539] esté en aquello hacia lo cual ha cambiado. Porque lo que cambia sale de aquello desde lo cual cambia y lo deja; este dejar, o bien es idéntico con el cambiar, o bien le acompaña. Y si el apartarse acompaña al cambiar, el haber [10] dejado acompaña al haber cambiado, porque hay una relación similar entre ambos en cada caso.

Y puesto que uno de los cambios es el cambio por contradicción,[540] cuando una cosa haya cambiado desde el no ser al ser habrá abandonado el no ser; luego estará en el ser, porque necesariamente toda [15] cosa o es o no es. Es evidente, entonces, que en el cambio por contradicción lo que ha cambiado tiene que estar en aquello hacia lo cual ha cambiado. Y si eso es así en esta clase de cambio, así también será en los otros;[541] pues lo que decimos para uno es también válido para los otros.

[20] Además, esto resulta evidente si consideramos en particular cada clase de cambio, ya que lo que ha cambiado[542] tiene que estar en alguna parte o en alguna cosa. Porque, como la cosa ha dejado aquello desde lo cual ha cambiado y tiene que estar necesariamente en alguna parte, tendrá que estar en aquello hacia lo cual ha cambiado o en alguna otra cosa. Por ejemplo, si la cosa que cambia a C está en algo distinto de C, supongamos en B, entonces tendrá que cambiar de nuevo de B a C, pues estamos suponiendo que C no es contiguo a B, ya que el [25] cambio es continuo.[543] Y así resultaría que la cosa que ha cambiado, en el momento en que haya cambiado, estaría cambiando hacia aquello a que ha cambiado.[544] Pero como esto es imposible, es necesario que lo que ha cambiado esté en aquello hacia lo cual ha cambiado.

Y es evidente que también lo que ha sido generado, cuando la generación se ha cumplido, «es»,[545] y lo que ha sido destruido, cuando la destrucción se ha cumplido, «no es». Pues lo que hemos dicho en general sobre toda [30] clase de cambio es sobre todo evidente en los cambios por contradicción. Queda claro, entonces, que lo que ha cambiado, en el momento en que ha cambiado primero, está en aquello hacia lo cual ha cambiado.

En lo que respecta el *cuando* primero[546] en el cual lo que ha cambiado ha cumplido su cambio, tiene que ser necesariamente indivisible (y entiendo por «primero» lo que no es tal en virtud de que algo distinto sea primero). Así, supongamos que AC (el «cuando» primero) sea divisible [35] en B. Entonces, si el cambio se ha cumplido en AB o bien en BC, AC no podrá ser aquello en lo que primero se ha cumplido el cambio. Y si estuviese cambiando en cada uno (pues en cada uno tiene que haber cambiado o bien haber estado cambiando), tendrá que estar cambiando [236a] también en todo AC; pero habíamos supuesto que el cambio ya se había cumplido en AC. El argumento sería el mismo incluso en el caso de que la cosa estuviese cambiando en una parte y en la otra hubiese cumplido el cambio, porque entonces habría algo anterior a lo que es primero. Por consiguiente, aquello en lo cual[547] se ha cumplido el cambio no puede [5] ser divisible. Y es también evidente que es indivisible aquello en lo cual lo destruido ha sido destruido o

lo generado ha sido generado.

Ahora bien, la expresión «el cuando primero en el que algo ha cambiado» puede entenderse en dos sentidos: *a*) como aquello en lo que primariamente se *cumplió* el cambio (pues sólo entonces se puede decir con verdad que la cosa ha cambiado), y *b*) como aquello en lo que primariamente *comenzó* a cambiar.[548] Con respecto al fin del cambio, lo [10] que llamamos primer «cuando» existe realmente y es; pues un cambio puede realmente ser completado y hay un fin del cambio, y se ha mostrado que este fin es indivisible por ser un límite. Pero con respecto al comienzo[549] no lo hay en absoluto, pues no hay un comienzo del cambio ni hay un primer «cuando» en el que comenzó el cambio. Pues, supongamos [15] que BC sea ese primer «cuando». BC no podrá ser entonces indivisible, porque, si lo fuera, el «ahora» en el que el cambio comienza tendría que ser contiguo[550] con el «ahora» precedente. Además, si la cosa estaba en reposo en todo el tiempo precedente AB[551] (pues estamos suponiendo que lo estaba), habrá estado también en reposo en B.[552] Por [20] lo tanto, si BC carece de partes,[553] simultáneamente estará en reposo y habrá cambiado, pues estaba en reposo en B y en C había cambiado. Pero como BC no carece de partes, tendrá que ser divisible y lo que cambia tendrá que haber cambiado en alguna de sus partes. Porque cuando BC sea dividido, si la cosa no hubiese cambiado en ninguna de las dos partes, no habría cambiado en el todo; y si estuviese cambiando en ambas, estaría cambiando también en el todo; pero si hubiese cambiado en una de las dos partes, el todo no sería entonces el primer [25] «cuando» en el que hubiese cambiado; por lo tanto, es preciso que el cambio se haya producido en alguna parte de BC. Así pues, es evidente que con respecto al comienzo del cambio no hay un primer «cuando» en el cual algo haya cambiado, pues las divisiones son infinitas.

Ni tampoco en la cosa que ha cambiado hay una primera parte que haya cambiado. Pues, supongamos que en DF la primera parte que haya cambiado sea DE (puesto que, como se ha mostrado antes, todo [30] lo que cambia es divisible), y que sea T_1T_2 el tiempo en el que DE haya cambiado. Entonces, si DE ha cambiado en la totalidad de ese tiempo, en la mitad de ese tiempo tendrá que haber una parte menor que DE que habrá cambiado antes,[554] y asimismo una parte de esa parte que lo habrá hecho antes, e incluso otra menor que ésta, y así hasta el infinito. Por consiguiente, no podrá haber en la cosa que cambia una primera parte que haya cambiado. Es evidente, entonces, después de lo que se ha dicho, que ni en la cosa que cambia ni en el [35] tiempo en el cual cambia puede haber una parte primera en la que se efectúe el cambio.

Pero no ocurre lo mismo con aquello mismo que cambia, es decir, [236b] con aquello según lo cual algo está cambiando. Pues en un cambio podemos distinguir tres términos:[555] la cosa que cambia (p. ej., el hombre), el tiempo en el cual cambia (su duración) y aquello hacia lo cual cambia (p. ej., lo blanco). El hombre[556] y el tiempo son divisibles, pero lo [5] blanco no lo es, salvo que hablemos de una divisibilidad accidental;[557] porque lo que es divisible es aquello de lo cual la blancura o alguna otra

cualidad es un atributo. En todas las cosas que se dicen esencialmente divisibles, no por accidente, p. ej., en las magnitudes, no hay [10] una parte primera. Así, supongamos que AB sea una magnitud que se haya movido de B a un primer «donde» C. Entonces, si BC fuera indivisible, habría dos cosas carentes de partes que serían contiguas. Pero si BC fuese divisible, tendría que haber algo anterior a C hacia el cual habría cambiado la magnitud AB, y antes tendría que haber otro, y así hasta el infinito, porque el proceso de división no puede agotarse [15] jamás. Por consiguiente, no puede haber un primer «dónde» hacia el cual la cosa cambie. Y si consideramos el cambio cuantitativo llegaremos a un resultado similar, puesto que también en este caso el cambio se produce en algo continuo. Es evidente, entonces, que sólo en los movimientos cualitativos puede haber algo que sea esencialmente indivisible.

6

Un continuo no es indivisible en partes primeras

[20] Puesto que todo lo que cambia cambia *en el tiempo*, y se dice que cambia en el tiempo si cambia en un tiempo primero[558] o bien con respecto a otro tiempo (como cuando dice que algo ha cambiado en un determinado año porque cambia en algún día de ese año), entonces es necesario que lo que cambia cambie en alguna parte del tiempo primero en el cual cambia. Esto es evidente por definición (según lo que hemos [25] dicho antes sobre «primero»), y resultará también evidente por las siguientes consideraciones.

Supongamos que AC sea el tiempo primero en el que una cosa está en movimiento y que, como todo tiempo es divisible, AC esté dividido en B. Entonces en el tiempo AB la cosa está en movimiento o no lo está, y lo mismo en el tiempo BC. Y si no estuviese en movimiento en ninguna de las dos partes, estaría en reposo en el todo, [30] pues es imposible que esté en movimiento en el todo lo que no se mueve en ninguna de las dos partes del tiempo. Y si estuviese en movimiento sólo en una de las dos partes, entonces AC no sería el tiempo primero en el que está en movimiento, porque en tal caso su movimiento se produciría en relación a un tiempo distinto que AC. Por lo tanto, tendrá que estar en movimiento en alguna parte del tiempo primero AC.

Demostrado esto, es evidente que todo lo que está en movimiento tiene que haberse movido ya antes. Porque, si en el tiempo primero [35] AC la cosa ha estado en movimiento sobre la magnitud PQ, entonces en la mitad de ese tiempo otra cosa que hubiese partido simultáneamente y se moviese a la misma velocidad habría recorrido la mitad de [237a] esa magnitud. Y si esta cosa cuya velocidad es igual ha recorrido una cierta magnitud en un cierto tiempo, también la primera cosa tendrá que haber recorrido la misma magnitud en el mismo tiempo. Luego lo que está en movimiento tiene que haberse movido ya antes.[559]

Además, si lo que nos permite decir que una cosa se ha movido en la totalidad del

tiempo AC, o en cualquier otro tiempo, es el hecho de tomar el extremo de ese tiempo, a saber, un «ahora» (pues el «ahora» [5] es lo que delimita el tiempo, y lo que se encuentra entre dos «ahoras» es tiempo), entonces también se podrá decir que la cosa ha cumplido su movimiento en las otras partes del tiempo. Pero el punto de división es el extremo de una mitad del tiempo. Por lo tanto, la cosa se habrá movido en la mitad del tiempo o en una cualquiera de sus partes, pues siempre que se hace una división hay un tiempo delimitado por «ahoras». Así pues, si todo tiempo es divisible y si lo que se encuentra entre [10] dos «ahoras» es tiempo, entonces todo lo que esté cambiando tendrá que haber cumplido un número infinito de cambios.[560]

Además, si lo que está cambiando continuamente, sin que se haya destruido ni haya cesado de cambiar, es necesario que esté cambiando o que haya cambiado en alguna parte del tiempo de su cambio, y si no es posible cambiar en un «ahora», se sigue entonces que la cosa [15] cambiante tendrá que haber cambiado en cada uno de los «ahoras». Por consiguiente, como los ahoras son infinitos, todo lo que esté cambiando tendrá que haber cambiado un número infinito de veces.

Pero no sólo es preciso que lo que esté cambiando tenga que haber cambiado antes, sino que también lo que ha cambiado tiene que haber estado cambiando previamente, pues todo lo que ha cambiado de algo a algo ha cambiado en el tiempo. Pues supongamos que una cosa haya cumplido [20] el cambio de A a B en un «ahora». Entonces, el «ahora» en el que está en A no puede ser el mismo que el «ahora» en el que ha cambiado, pues en tal caso estaría simultáneamente en A y en B; porque, como se ha mostrado antes,[561] lo que ha cambiado, cuando ya ha cambiado, no está ya en aquello desde lo cual ha cambiado. Y si ha hecho el cambio en otro «ahora», tendrá que haber un tiempo intermedio entre ambos, pues, [25] como hemos visto,[562] los «ahoras» no puede ser contiguos. Así, puesto que ha cambiado en un tiempo, y todo tiempo es divisible, en la mitad de tal tiempo la cosa tendrá que haber cumplido otro cambio, e incluso otro en la mitad de la mitad, y así hasta el infinito; por consiguiente, la cosa tendrá que haber estado cambiando antes de haber cambiado.[563]

Además, cuanto se ha dicho se hace todavía más evidente en el [30] caso de la magnitud, porque la magnitud sobre la cual cambia lo que está cambiando es continua. Supongamos que una cosa haya cambiado de C a D. Entonces, si CD fuese indivisible, una cosa sin partes sería contigua a otra sin partes. Pero como esto es imposible,[564] lo que haya entre C y D tendrá que ser una magnitud, y, por tanto, tendrá que ser divisible en un número infinito de magnitudes. Por consiguiente, la cosa tendrá que haber estado cambiando antes en cada una de estas magnitudes. Así, todo lo que haya cambiado tiene que haber [35] estado antes cambiando. Y la misma demostración vale también para [237b] lo que no es continuo, por ejemplo para los cambios entre contrarios y entre contradictorios,[565] pues en estos casos podemos considerar el tiempo en que la cosa ha cumplido el cambio y aplicarle una vez más el mismo argumento de la infinita divisibilidad.

Por consiguiente, lo que ha cambiado tiene que haber estado cambiando y lo que

está cambiando tiene que haber cambiado: el cumplimiento [5] del cambio (el «haber cambiado») es anterior al proceso de cambio (al «cambiar» o «estar cambiando») y a su vez el proceso es anterior al cumplimiento: jamás podremos captar cuál de los dos es el primero. La razón de esto está en el hecho de que dos cosas sin partes no pueden ser contiguas, pues la división puede proceder hasta el infinito, como en el caso de la línea, que puede aumentar o disminuir por división.

Por lo tanto, es también evidente que una cosa divisible y continua [10] que ha llegado a ser tendrá que haber estado antes llegando a ser,[566] y que una cosa divisible y continua que está llegando a ser antes tendrá que haber llegado a ser, aunque no siempre se trata de la cosa misma que está llegando a ser, sino a veces de algo distinto, por ejemplo de alguna de sus partes, como en el caso de la primera piedra de una casa. Y lo mismo se puede decir de algo que está siendo destruido o que ha sido destruido; porque tanto en lo que está llegando a [15] ser como en lo que se está destruyendo hay inmediatamente presente una cierta infinitud por el hecho de ser continuos. Así, es imposible que algo esté llegando a ser sin haber llegado a ser o que haya llegado a ser sin haber estado llegando a ser; y lo mismo en el caso de lo que se está destruyendo o se ha destruido: el haberse destruido siempre será anterior al destruirse, y el destruirse será anterior al haberse destruido. Es evidente, entonces, que lo que ha llegado a ser tiene que haber [20] estado antes llegando a ser, y que lo que está llegando a ser tiene que haber llegado a ser previamente, pues toda magnitud y todo tiempo son infinitamente divisibles. Y así, cualquiera que sea aquello en que esté la cosa (magnitud o tiempo), no se podrá encontrar en el cambio algo primero.

7

Finitud e infinitud del tiempo y de la magnitud

Puesto que todo lo que está en movimiento se mueve en el tiempo, y en un tiempo mayor una cosa recorre una magnitud mayor, es imposible que se mueva con un movimiento finito[567] en un tiempo finito, no [25] en el sentido de que un mismo movimiento o una parte suya se repita siempre,[568] sino en el de que la totalidad de un movimiento finito se mueva en la totalidad de un tiempo infinito.

Es evidente que si algo se mueve con una velocidad uniforme tendrá que moverse sobre una magnitud finita en un tiempo finito.[569] Porque, si tomamos una parte que sea la medida del todo, la cosa se habrá movido sobre la totalidad de la magnitud en tantos intervalos de [30] tiempo como partes haya. Y así, puesto que estas partes son finitas, tanto individualmente en cantidad como colectivamente en número,[570] el tiempo tendrá que ser también finito; pues este tiempo será igual al tiempo ocupado en recorrer cada parte multiplicado por el número de las partes.

Pero tampoco hay ninguna diferencia en el caso de que la velocidad [35] no sea

uniforme. Supongamos que sobre una distancia finita AB una cosa se haya movido durante un tiempo infinito, y que sea *cd* este [238a] tiempo infinito. Entonces, como una parte de esa distancia tendrá que haber sido recorrida antes que la otra (pues es claro que una habrá sido recorrida en la parte anterior del tiempo y la otra en la parte posterior; porque en un tiempo mayor se habría recorrido otra parte distinta, sea o no uniforme la velocidad del movimiento, ya que no hay [5] ninguna diferencia si su velocidad aumenta, disminuye o permanece uniforme), tomemos una parte de la distancia AB, digamos AE, que será la medida de AB. Esta parte será recorrida entonces en una parte del tiempo infinito; no puede ser recorrida en un tiempo infinito, ya que estamos suponiendo que éste es ocupado para recorrer el todo AB. Y si tomamos una segunda parte igual a AE, esta parte también [10] tendrá que ser recorrida en un tiempo finito, ya que sólo la distancia total se recorre en un tiempo infinito. Y si continuamos así tomando partes, puesto que no hay ninguna parte del tiempo infinito que pueda medir al tiempo infinito (pues el infinito no puede estar compuesto de partes finitas, sean iguales o desiguales, ya que si fuesen finitas en [15] número y en magnitud serían medidas por una de ellas tomada como unidad y, tanto si fuesen iguales como desiguales, serían limitadas en magnitud), y puesto que la distancia finita (AB) sería medida por la cantidad de AE, entonces la distancia AB tendrá que ser recorrida en un tiempo finito. Y lo mismo se puede decir sobre el llegar a estar en reposo.[571] Así, es imposible que una y la misma cosa esté siempre en proceso de llegar a ser o de ser destruida.[572]

Por la misma razón, no puede haber un proceso infinito de movimiento [20] o reposo durante un tiempo finito, tanto si el movimiento es uniforme como si no lo es. Porque si tomamos una parte del tiempo que sea la medida del tiempo total, durante esa parte se habrá recorrido alguna cantidad de la magnitud y no la magnitud total, ya que hemos supuesto que sólo en el tiempo total se la recorre en su totalidad; y si tomamos de nuevo otra parte igual de tiempo se recorrerá otra parte de la magnitud, y de la misma manera en otra parte igual [25] del tiempo que se tome, sea que se recorra una magnitud igual a la primera magnitud recorrida o no, pues no hay diferencia con tal que cada una sea finita. Es manifiesto, entonces, que aunque el tiempo se pudiera agotar por sustracción de sus partes, la magnitud infinita no se podrá agotar jamás por esta vía, ya que el proceso de sustracción es finito, tanto con respecto a la cantidad como al número de veces que se haga la sustracción. Por consiguiente, una magnitud infinita no puede ser recorrida en un tiempo finito; y no hay diferencia si la [30] magnitud es infinita en una sola dirección o en ambas, pues el razonamiento será el mismo.[573]

Demostrado esto, es también evidente que una magnitud infinita no puede ser recorrida por una magnitud finita en un tiempo finito. La razón es la misma: en una parte del tiempo recorrerá una magnitud finita, y de la misma manera en cada otra parte del tiempo que se tome; por [35] consiguiente, en el tiempo total habrá recorrido una magnitud finita.

Y puesto que algo finito no puede recorrer una magnitud infinita en un tiempo finito, es evidente que tampoco algo infinito podrá recorrer [238b] una magnitud finita en un tiempo finito; porque si lo infinito pudiese recorrer una magnitud finita ⟨en un tiempo

finito〉, también algo finito podría recorrer la magnitud infinita 〈en un tiempo finito〉, pues no hay diferencia en cuál de los dos sea el que se mueve, ya [5] que en ambos casos lo finito recorrería lo infinito. Porque cuando la magnitud infinita A se mueve, una parte finita suya, digamos CD, recorrerá (la magnitud finita) B, y luego otra y otra, y así indefinidamente. Se seguiría, entonces, que lo infinito habría recorrido lo finito y al mismo tiempo lo finito habría recorrido lo infinito. Porque, al parecer, lo infinito sólo podrá recorrer lo finito si lo finito puede recorrer [10] lo infinito, bien por desplazamiento o bien por mensuración. Pero como esto es imposible,[574] lo infinito no puede recorrer una magnitud finita.

Pero tampoco una magnitud infinita puede recorrer una magnitud infinita en un tiempo finito, pues si pudiese recorrerla, podría [15] recorrer también una magnitud finita, ya que lo finito está comprendido en lo infinito.[575] Y si se supone un tiempo infinito la demostración será la misma.[576]

Y puesto que en un tiempo finito lo finito no puede recorrer lo infinito, ni lo infinito lo finito, ni tampoco lo infinito lo infinito, es evidente que en un tiempo finito no puede haber un movimiento infinito. [20] Pues ¿qué diferencia habría si supusiéramos como infinito un movimiento o una magnitud? Si uno de los dos fuese infinito, también tendría que serlo el otro, pues todo desplazamiento es en un lugar.

8

Dificultades sobre el detenerse y el reposar

Puesto que todo lo que está naturalmente en movimiento o en reposo se mueve o está en reposo cuando, donde y como naturalmente lo hace, entonces lo que se está deteniendo tiene que estar [25] en movimiento cuando se está deteniendo; porque si no estuviese en movimiento tendría que estar en reposo, pero no podría llegar a estar en reposo lo que ya lo está. Demostrado esto, es también evidente que el detenerse tiene que producirse en el tiempo; pues lo que está en movimiento se mueve en el tiempo, y ya se ha indicado que lo que se está deteniendo está en movimiento, por lo que tiene que detenerse en el tiempo. Además, si cuando hablamos de «más rápido» o «más lento» lo hacemos con respecto al tiempo, entonces [30] también el proceso de estar deteniéndose puede ser más rápido o más lento.[577]

Y, por otra parte, lo que se está deteniendo tiene que detenerse en alguna parte del tiempo primero[578] en el que llega a detenerse. Porque, si el tiempo fuese dividido en dos partes, si no llegase a detenerse en ninguna de las dos no se podría detener en el tiempo total, de lo que resultaría que lo que se está deteniendo no se detendría. Y si llegase a detenerse sólo en una de las dos partes del tiempo,[579] no se detendría en el todo como el tiempo primero, pues llegaría a detenerse en éste según una de las partes, como se ha dicho antes con respecto a lo que [35] está en movimiento.[580]

Y así como no hay un primer tiempo en el cual se mueva lo que está en movimiento, tampoco hay un primer tiempo en el cual se detenga [239a] lo que se está deteniendo, pues no hay un tiempo primero[581] en lo que está en movimiento ni en lo que está deteniéndose. Así, supongamos que AB fuese el primer tiempo en el que una cosa se detiene. Entonces AB no podrá carecer de partes, ya que no puede haber movimiento en lo que carece de partes, por lo que algo de lo que está [5] en movimiento se habrá ya movido (en una parte de ese tiempo), y ya se ha mostrado que lo que está deteniéndose está en movimiento. Pero si AB es divisible, la detención se hará en alguna de las partes de AB, pues hemos mostrado antes que se está deteniendo en cada una de las partes del tiempo primero en el que se detiene. Así, puesto que hay un tiempo en el cual una cosa llega primariamente a detenerse, y este tiempo no es indivisible, ya que todo tiempo puede ser dividido en [10] un número infinito de partes, no puede haber entonces un tiempo primero en el proceso de llegar a detenerse.[582]

Ni tampoco hay un primer tiempo en el cual lo que está reposando llegó a estar en reposo, porque no puede haber llegado a estar en reposo en lo que no tiene partes, ya que en algo indivisible no hay movimiento, y aquello en lo que puede haber movimiento es también aquello en lo que puede haber reposo, pues ya hemos dicho que el reposo es el estado de una cosa a la que es connatural el movimiento, pero que no se mueve cuando y en aquello en que naturalmente podría estar [15] en movimiento. Y dijimos también que algo está en reposo cuando se encuentra ahora en el mismo estado en que estaba antes, de tal manera que no se lo puede determinar por referencia a un momento, sino por lo menos a dos;[583] luego aquello en lo que algo está en reposo no puede carecer de partes. Pero si es divisible, tendrá que ser un período de tiempo y la cosa estará reposando en cada una de sus partes, como puede mostrarse de la misma manera que en los casos precedentes.[584] Por [20] consiguiente, no puede haber una primera parte del tiempo en la cual llegó a estar en reposo. La razón de esto está en el hecho de que todo lo que está en reposo o en movimiento está en el tiempo, y no hay una primera parte del tiempo ni de una magnitud ni en general de algo continuo, pues todo continuo es infinitamente divisible.

Y puesto que todo lo que está en movimiento se mueve en el tiempo y cambia de algo a algo, es imposible que en este tiempo, tomado [25] en sí mismo y no según una de sus partes, lo que está en movimiento se mueva con respecto a algo primero. Pues el estar en reposo es un estar en lo mismo durante un cierto tiempo, tanto la cosa misma como cada una de sus partes. Y así decimos que una cosa está en reposo cuando en uno y otro momento se puede decir con verdad que está en un mismo [30] lugar, la cosa misma y sus partes. Y si esto es estar en reposo, es imposible que algo que cambie esté como un todo sobre una cosa particular en el tiempo en que primariamente cambia; pues como todo tiempo es divisible, se podrá decir con verdad que en una y otra parte de ese intervalo la misma cosa y sus partes estarán en el mismo lugar. Porque si no fuera así y la cosa sólo estuviese en un «ahora» (no en el intervalo entre dos «ahoras»), entonces no estaría en el mismo lugar en ninguna parte del tiempo, sino sólo en un límite del tiempo.

Así, aunque en el [35] «ahora» la cosa esté siempre respecto de algo, no está sin embargo en reposo, pues en un «ahora» no puede haber movimiento ni reposo;[585] [239b] pero aunque sea verdad que en el «ahora» no hay movimiento sino sólo un estar respecto de algo, no es posible que una cosa esté en reposo con respecto a algo durante el tiempo de su cambio, porque si así fuera se seguiría que lo que está en movimiento estaría en reposo.

9

Falacias de la indivisibilidad. Refutación de Zenón[586]

Zenón cae en un paralogismo cuando dice: si siempre todo lo que está [5] en algún lugar igual a sí mismo está en reposo, y si lo que se desplaza está siempre en un «ahora» entonces la flecha que vuela está inmóvil.[587] Esto es falso, pues el tiempo no esta compuesto de «ahoras» indivisibles, como tampoco ninguna otra magnitud está compuesta de indivisibles.

[10] Zenón formuló cuatro supuestos sobre el movimiento que han producido gran perplejidad en cuantos han intentado resolverlos. Según el primero el movimiento es imposible, porque lo que se moviese tendría que llegar a la mitad antes de llegar al término final.[588] Ya lo hemos discutido antes.

El segundo argumento, conocido como «Aquiles»,[589] es éste: el corredor [15] más lento nunca podrá ser alcanzado por el más veloz, pues el perseguidor tendría que llegar primero al punto desde donde partió el perseguido, de tal manera que el corredor más lento mantendrá siempre la delantera. Este argumento es el mismo que el dicotómico, aunque con la diferencia de que las magnitudes sucesivamente tomadas no son divididas [20] en dos. La conclusión es que el corredor más lento nunca será alcanzado y el procedimiento es el mismo que el del argumento por dicotomía (pues en ambos casos se concluye que no se puede llegar al límite si se divide la magnitud de cierta manera, aunque en éste se añade que incluso el corredor más veloz según la tradición tiene que fracasar [25] en su persecución del que es más lento); por tanto la refutación tendrá que ser la misma en ambos casos. En cuanto al segundo, es falso pensar que el que va delante no puede ser alcanzado; ciertamente, no será alcanzado mientras vaya delante, pero será alcanzado si se admite que la distancia a recorrer es finita. Tales son los dos primeros argumentos.

El tercero, ya mencionado antes, pretende que la flecha que vuela [30] está detenida.[590] Esta conclusión sólo se sigue si se admite que el tiempo está compuesto de «ahoras», pero si no se lo admite la conclusión no se sigue.

El cuarto argumento[591] supone dos series contrapuestas de cuerpos de igual número y magnitud, dispuestos desde uno y otro de los extremos de un estadio hacia su punto medio, y que se mueven en dirección contraria a la misma velocidad. Este argumento,

piensa Zenón, lleva a la conclusión de que la mitad de un tiempo es igual al doble [240a] de ese tiempo. El paralogismo está en pensar que un cuerpo ocupa un tiempo igual en pasar con igual velocidad a un cuerpo que está en movimiento y a otro de igual magnitud que está en reposo; pero esto es falso. Por ejemplo, sean AAAA cuerpos en reposo de igual magnitud, BBBB cuerpos en movimiento de igual número y magnitud [5] que los AAAA y que parten desde un extremo de los AAAA, y sean CCCC cuerpos en movimiento iguales en número, magnitud y velocidad que los BBBB y que parten desde el otro extremo. Se siguen entonces tres consecuencias. En primer lugar, cuando los BBBB y los [10] CCCC se crucen entre sí, el primer B habrá alcanzado al último C en el mismo momento en que el primer C haya alcanzado al último B. En segundo lugar, como en ese momento el primer C habrá pasado a todos los B pero sólo a la mitad de los A, su tiempo en pasar a la mitad de los A será la mitad del tiempo ocupado para pasar a todos los B, ya que el primer C (dice Zenón) tendrá que ocupar un tiempo igual para pasar a cada uno de los B que para pasar a cada uno de los A. En tercer lugar, en ese mismo tiempo todos los B habrán pasado a todos los C; porque, como el primer C ocupa el mismo tiempo para pasar a [15] cada uno de los A y a cada uno de los B (así dice Zenón), el primer C y el primer B alcanzarán simultáneamente los extremos del estadio, ya que cada uno de ellos ocupa un tiempo igual para pasar a cada uno de los A. Éste es el argumento. Su conclusión, sin embargo, se apoya en la falacia que hemos indicado.

Tampoco en el caso de un cambio por contradicción[592] nos encontramos [20] ante una dificultad insuperable. Así, por ejemplo, si una cosa está cambiando del no-blanco al blanco, pero no es todavía ni uno ni otro, no será entonces ni blanca ni no-blanca. Porque, aunque la cosa no sea todavía enteramente de una u otra condición, nada nos impide que la llamemos «blanca» o «no blanca», ya que llamamos así a algo no porque lo sea enteramente, sino porque lo es en la mayoría de sus [25] partes o en sus principales partes; no estar en un determinado estado no es lo mismo que no estar enteramente en él. Y de la misma manera si se trata de un cambio que tiene como extremo el ser y el no-ser o cualquiera otro par de contradictorios: la cosa que cambia tiene que estar en uno u otro de los opuestos, aunque no se requiere que esté enteramente en uno o en otro.

Y en el caso de un círculo o de una esfera en rotación, o en general [30] de algo que se mueva sobre sí mismo, no se puede decir que estén reposando sobre sí mismos porque la cosa y sus partes están durante algún tiempo en el mismo lugar, y por lo tanto que estén a la vez en reposo y en movimiento. Pues, en primer lugar, sus partes no están en el mismo lugar durante algún tiempo, y, en segundo lugar, también [240b] el todo está siempre cambiando de una posición a otra; porque la circunferencia que parte de A no es la misma que la que parte de B o C o de cualquier otro punto, salvo accidentalmente, como el hombre músico es siempre hombre.[593] Así pues, la circunferencia estará siempre [5] cambiando de una a otra posición y jamás estará en reposo. Y lo mismo ocurrirá con la esfera en rotación y con cualquier otra cosa que se mueva sobre sí misma.

10

Imposibilidad de movimiento de lo indivisible

Demostrado lo anterior, afirmamos ahora que lo que no tiene partes[594] no puede estar en movimiento si no es por accidente, esto es, sólo en tanto que es una parte de un cuerpo o una magnitud en movimiento, [10] como cuando lo que está en un barco se mueve por el desplazamiento del barco o la parte por el desplazamiento del todo. (Entiendo por «lo que no tiene partes» lo que es cuantitativamente indivisible. Pues los movimientos de las partes son distintos según se las considere con respecto a sí mismas o con respecto al movimiento de todo. Esta diferencia [15] se puede observar con claridad en el caso de la rotación de la esfera, pues las partes próximas al centro no se mueven a la misma velocidad que las partes próximas a la superficie o que la esfera total, como si el movimiento no tuviese unidad.)

Así pues, como hemos dicho, lo que no tiene partes sólo puede estar en movimiento como el que está sentado en un barco está en movimiento cuando el barco navega, pero no puede estarlo por sí mismo. [20] Pues supongamos que lo que no tiene partes está cambiando de AB a BC —sea una magnitud a otra, o de una forma a otra, o de algo a su contradictorio—, y que D sea el tiempo primero en el que ha cambiado. Entonces, durante el tiempo en el que esté cambiando tendrá que [25] estar en AB o en BC o parcialmente en uno y parcialmente en el otro (pues, como hemos dicho, todo lo que cambia lo hace de esta manera). Pero no puede estar parcialmente en cada uno de los términos, porque entonces sería divisible en partes. Tampoco puede estar en BC, porque entonces habría completado el cambio lo que hemos supuesto que está cambiando. Por tanto sólo puede estar en AB durante el tiempo en que esté cambiando. Pero entonces estaría en reposo; porque, como [30] hemos mostrado,[595] lo que está en el mismo estado durante un cierto tiempo está en reposo. Por consiguiente, lo que no tiene partes no puede estar en movimiento ni en general estar cambiando. Sólo hay una manera en que sería posible su movimiento, a saber: que el tiempo estuviese compuesto de «ahoras»,[596] en cuyo caso completaría en cada «ahora» un movimiento o cambio, de suerte que jamás estaría en el [241a] proceso de estar moviéndose, sino siempre en la condición de haberse movido. Pero ya hemos mostrado antes[597] que esto es imposible, porque el tiempo no está compuesto de «ahoras», ni una línea de puntos, ni tampoco un movimiento en acto de movimientos ya cumplidos;[598] pues quien afirme lo anterior no hace sino suponer que el movimiento [5] está compuesto de átomos de movimiento, como si el tiempo estuviera compuesto de «ahoras» o la magnitud de puntos.

Además, el argumento que sigue muestra también con evidencia que no puede haber movimiento de un punto ni de nada que sea indivisible. Todo lo que está en movimiento no puede moverse sobre una magnitud mayor que sí mismo antes de haberlo hecho sobre otra igual o menor que sí mismo. Si esto es así, es evidente que también un punto tendría que moverse primero sobre algo igual o menor que sí [10] mismo.[599] Pero como

es indivisible, no puede moverse primero sobre algo menor que sí mismo; luego tendrá que moverse sobre algo que sea igual a sí mismo. Una línea estaría entonces compuesta de puntos, ya que al continuar moviéndose sobre una y otra parte iguales a sí mismo el punto sería la medida de la línea total. Pero, como esto es imposible, es imposible que lo indivisible se mueva.

Además, si todo se mueve en el tiempo, pero nunca en un «ahora», y [15] si todo tiempo es divisible, para toda cosa que esté en movimiento tendrá que haber un tiempo menor que el tiempo ocupado para moverse sobre una distancia igual a sí mismo (pues este tiempo menor será el intervalo de tiempo en el que tiene lugar el movimiento, porque todo lo que está en movimiento lo hace en el tiempo y ya hemos mostrado que todo tiempo es divisible).[600] Luego, si un punto se moviese, tendría que haber un tiempo menor que el tiempo en el cual se hubiese movido 〈sobre algo [20] igual a sí mismo〉. Pero esto es imposible, ya que en un tiempo menor necesariamente tendría que haberse movido sobre algo menor que sí mismo, y entonces lo indivisible sería divisible en algo más pequeño que sí mismo, así como el tiempo es divisible en tiempos más pequeños. Porque sólo hay una manera en que podría moverse lo que no tiene partes y es indivisible, a saber: que se pudiera mover en un «ahora» indivisible; pues el argumento es el mismo cuando se supone que hay movimiento en un [25] «ahora» y cuando se supone que hay movimiento de algo indivisible.[601]

No hay ningún cambio que sea ilimitado;[602] pues todo cambio, sea entre contradictorios o entre contrarios, es un cambio de algo a algo. Así, en los cambios entre contradictorios sus límites son la afirmación y la negación; por ejemplo, en la generación, el límite es el ser y en la [30] destrucción, el no ser; pero en los cambios entre contrarios cada uno de los contrarios es un límite, pues son los extremos del cambio. Y también la alteración tiene límites, pues toda alteración procede de una [241b] cualidad contraria a otra. Y de la misma manera en el caso del aumento y la disminución, pues el límite del aumento es la magnitud extrema de una cosa según su naturaleza propia y el límite de la disminución es la pérdida[603] de esa magnitud.

El desplazamiento no es limitado de esta manera, pues no todo desplazamiento es entre contrarios. Pero, así como lo que es imposible que sea cortado[604] es tal porque no permite ser cortado (pues «imposible» [5] se dice en varios sentidos), y no permite que sea cortado lo que no puede ser cortado y, en general, que esté llegando a ser lo que es imposible que llegue a ser, así también lo que no puede completar un cambio es incapaz de estar cambiando hacia aquello que es imposible que cambie. Por lo tanto, si lo que se está desplazando está cambiando hacia algún lugar, entonces tendrá la posibilidad de completar el cambio. [10] Luego su movimiento no es ilimitado, ni puede desplazarse sobre una distancia ilimitada, pues es imposible que recorra tal distancia.

Es, pues, evidente que un cambio no puede ser ilimitado en el sentido de que no tenga límites que lo determinen.

Queda por considerar si puede haber algún cambio, uno e idéntico, que sea infinito con respecto al tiempo. Si el cambio no tuviese unidad, nada impediría que fuese infinito

en este sentido, por ejemplo, [15] si después de un movimiento local hubiese una alteración, y después de la alteración un aumento, y después una generación, y así sucesivamente, pues si así fuese habría siempre un movimiento con respecto al tiempo. Pero tal movimiento no sería uno, ya que no tiene unidad lo que resulta compuesto de todos esos cambios. Si ha de ser [20] uno, ningún movimiento puede ser infinito con respecto al tiempo, con una sola excepción: el movimiento circular.

---

507 *Vid. supra*, 226b18-227a13.

508 Lo que se cuestiona es cómo las últimas partes de una línea (o tiempo) pueden estar relacionadas, si es que hay últimas partes y son indivisibles. Obsérvese la *reductio ad absurdum* de la hipótesis del continuo constituido por indivisibles mediante la vía de la definición, procedimiento que se seguirá en todo el capítulo.

509 Ni tan siquiera como un todo un indivisible puede estar en contacto con otro, pues por definición un indivisible no tiene partes y por tanto no puede ser un todo (*cf. Metafísica*, 1023b26-1024a10).

510 Aunque dos puntos se tocasen (o fueran contiguos) no por ello formarían un continuo, pues los indivisibles o bien tienen que estar en el mismo lugar (habría entonces una identidad posicional) o bien en distintos lugares, en cuyo caso tendría que haber intervalos entre ellos; pero las partes sucesivas de un continuo ocupan diferentes lugares sin que haya nada entre ellas.

511 Si entre dos puntos hay siempre una extensión lineal divisible en puntos intermedios, esos dos puntos no pueden estar en sucesión, pues por definición para que la haya no puede haber nada de la misma clase *(syngenés)*. Pero tampoco puede ser de diferente clase, p. ej., el «vacío» que supusieron algunos pitagóricos como separación entre los distintos puntos de una línea (*cf.* 213b24); porque el vacío tendría que ser también indivisible o divisible, y si divisible, en indivisibles o en partes siempre divisibles; pero no puede ser indivisible, pues ese vacío sería una parte constituyente de la línea, la cual es por hipótesis un continuo, y si sus partes fuesen indivisibles tendrían extremos (o límites) idénticos, etc.

512 Para la distinción entre *kínēsis* y *kínēma* (movimiento puntual ya cumplido, un átomo de movimiento) *vid. infra*, nota 598.

513 Se desarrolla en este capítulo la tesis de la divisibilidad infinita del continuo, que será la gran arma con que se va a enfrentar al tema de fondo de este libro: las paradojas de Zenón.

514 Dicho de otra manera; si A es mayor que B, y B es mayor que C, entonces A es mayor que C.

515 ¿Puede haber un movimiento más rápido que el de la periferia del Universo, que para Aristóteles gira en torno al centro?

516 La afirmación de que si el tiempo es infinito *toîs éschatois* también tiene que serlo la longitud *(mēkos)* presenta dificultades; porque Aristóteles admitió la infinitud del tiempo (libro VIII, 1 y 2), pero negó que pueda haber una extensión infinita (libro III, 5).

Tiempo y longitud pueden ser infinitos por adición o por división. En el primer caso, tiempo y longitud aumentarían indefinidamente (hipótesis rechazada por Aristóteles, para el caso de la longitud); en el segundo, dada una longitud finita L_1L_2 recorrida por un cuerpo en el tiempo T_1T_2, L_1L_2 sería divisible indefinidamente de la misma manera que T_1T_2.

517 Éste sería el infinito por adición, según el cual los extremos llegan a ser siempre distintos. Este infinito puede ser de dos clases: uno, en el que las partes añadidas nunca exceden un intervalo dado, como en la adición por bisección de una unidad de distancia o tiempo, en cuyo caso tenemos 1/2 + 1/4 + 1/8 etc.; otro, en el que las partes añadidas son iguales, como en la suma c + c + c, etc. En ambos casos los extremos llegan a ser siempre distintos en el aumento *(katà aúxēsin)*. Ross, 1936, 642, piensa que Aristóteles se contradice al admitir que la suma de las partes en el último caso excede toda magnitud y negar que pueda haber un infinito en

extensión.

518 Éste es el célebre argumento contra el movimiento, llamado en 238b11 el *prôtos lógos* de Zenón de Elea. Se trata del segundo tipo de infinito de la nota anterior. El argumento es: no hay movimiento, pues para que algo pudiera moverse de A a B tendría que recorrer antes la mitad de esa distancia, y luego la mitad de la que queda, y así indefinidamente, pero recorrer una infinitud de partes en un tiempo infinito es imposible.

Para Aristóteles, tanto dicha distancia como el tiempo en recorrerla son igualmente finitos e infinitos. Son finitos si se los considera según una unidad de medida; son infinitos por ser infinitamente divisibles (no sólo la distancia sino también el tiempo). El error de Zenón está en no aplicar al tiempo el mismo concepto de infinito (por división) que aplica a la distancia.

519 Se da por supuesto que la velocidad es uniforme. ¿Qué sucedería si la velocidad no fuera uniforme?

520 En otras palabras: si el cuerpo más lento recorre la distancia indivisible AB en un tiempo mayor que el cuerpo indivisible, entonces en un tiempo menor o igual sólo podrá recorrer una parte de AB; pero se ha supuesto que AB es indivisible. Nótese el uso sistemático que hace Aristóteles de la *reductio ad impossibile*.

521 Se trata aquí del «ahora» instantáneo o presente puntual de que se habló en 222a10-20, a diferencia del ahora en sentido lato o presente de la actualidad que incluye el ahora instantáneo (*ibid.*, 21-4). En ese pasaje se consideró el ahora por analogía con el punto respecto a la línea (aunque se trata de una analogía relativa, pues en sí mismo el ahora es esencialmente transitorio, fluyente), y se estableció su doble función: como presente persistente es lo que une actualmente el pasado y el futuro, y como instante irrepetible es el divisor potencial del tiempo. Entre ambos «ahoras» hay mismidad en número pero no en ser (sobre la mismidad numérica y diferente en ser *vid.* 202b5 y sigs.). Al igual que el punto respecto a la línea, el ahora divide el tiempo sólo en el sentido de hacerlo potencialmente divisible por un acto de pensamiento que considera el tiempo hecho de dos tiempos. Así, el «ahora» es *adiaíreton* por ser el «límite» *(éschaton, péras)* puntual del tiempo. Y al ser el «ahora» esencialmente un medio, es imposible suponer un ahora privilegiado que sea un fin sin ser igualmente un comienzo, o un comienzo sin ser igualmente un fin. Se trata de una teoría puramente lógica del «ahora» para salvar el continuo y poder enfrentarse con las paradojas de Zenón.

522 Hablar del «ahora» como límite del pasado y como límite del futuro no significa que haya *in re* dos límites. Considerado como divisor del tiempo el ahora sólo existe potencialmente (222a14). Numéricamente hay un único e indivisible ahora que une el pasado y el futuro, así como en la línea AC el punto B une las partes AB y BC de esa línea. Pero en definición o conceptualmente *(katà lógon)* el ahora es dos, pues puede ser considerado desde el pasado o desde el futuro.

523 Si el límite inicial del futuro fuese diferente del límite final del pasado no podrían estar en inmediata sucesión, pues al ser indivisibles los dos ahoras tendrían que estar en contacto, como un todo con un todo, por tanto estar juntos, pero en tal caso no formarían un continuo (*vid.* 213a21-b20). Hay un mismo ahora indivisible que es término tanto del pasado como del futuro.

524 Si los dos límites estuviesen separados habría entre ellos un intervalo temporal que sería divisible, en cuyo caso el futuro no sucedería inmediatamente al pasado.

525 232b20-233a21.

526 Si el «ahora» A es el término final del pasado y B el término inicial del futuro, y si A y B están separados, habrá un tiempo entre ellos. Y puesto que el tiempo es divisible, supongamos que A-B es divisible en M. Como M se encuentra después de A, AM estará en el futuro; y como M está antes que B, MB estará en el pasado. Luego AM y MB estarán tanto en el pasado como en el futuro, o bien parte del futuro estará en el pasado y parte del pasado estará en el futuro, lo cual es absurdo.

527 Si hay una división del ahora, entonces no se trata del «ahora» instantáneo considerado al comienzo del capítulo, el cual carece de duración, sino de un presente en sentido lato o *mákron nyn*, que decía Filópono.

528 Para que haya movimiento hace falta una duración diferenciable, por mínima que sea, pero el «ahora» puntual no tiene duración, pues es el límite indivisible del pasado y el futuro. Si el ahora fuese una duración, parte del pasado estaría en el futuro y parte del futuro en el pasado. Para Aristóteles, el movimiento sólo puede tener lugar entre el ahora y el después; el problema está en que entre el ahora y el después hay siempre un intervalo, potencialmente divisible pero nunca exhaustivamente dividido: no hay el *siguiente* ahora.

529 Nueva *reductio ad absurdum* para mostrar la imposibilidad del movimiento o del reposo en el «ahora», el cual es el «límite» del tiempo pero no es tiempo. Si un mismo ahora M pertenece tanto al pasado como al futuro y si algo pudiese estar en movimiento en un «ahora», y si suponemos que algo está en movimiento en el pasado (por tanto durante una parte de M) y está asimismo en reposo en el futuro (por tanto durante una parte de M), entonces una misma cosa estaría al mismo tiempo en movimiento y en reposo durante M.

530 Tanto la tesis (el cambio sólo es posible si la cosa que cambia tiene partes) como la argumentación en que se apoya parecen inspirarse directamente en Platón, *Parménides*, 138b-139b (*vid.* Allen, 1983, págs. 203-204). La divisibilidad de la cosa cambiante hay que considerarla según el tipo de cambio de que se trata, es decir, según sea un cambio cualitativo, cuantitativo o local la cosa tiene que tener partes, pues cuando esté cambiando tendrá que estar parcialmente en una condición intermedia y parcialmente en otra. ¿Y qué pasa con el cambio sustancial, si no hay intermedio entre el ser y el no ser?

531 La argumentación que sigue hasta 235a8 tiene por objeto mostrar que el movimiento de un todo es la suma de los movimientos de sus partes a fin de poner de manifiesto la divisibilidad de los movimientos. Se dan tres pruebas.

532 *Vid.* 232a18-22.

533 No es clara la distinción entre *kínēsis* y *kineîsthai*; quizás el primero signifique el «movimiento» en abstracto, y el segundo el «movimiento» como una *enérgeia* que efectivamente está cumpliendo un sujeto individual. Nótese que también aquí se está tratando linealmente la totalidad de un proceso de *kineîsthai*, de «estar en movimiento».

534 234b34-5a7.

535 Quinta clase de divisibilidad, la de «aquello en lo cual» se cumple el movimiento, que será *per se* cuando se trata de una longitud *(mêkos)* y un cambio local, y *per accidens* cuando se trata de un cambio cualitativo.

536 Así, en el caso de un movimiento local desde A a B, si el intervalo AB es considerado como una distancia, será infinito, al igual que el tiempo, el movimiento, el estar en movimiento y la cosa movida; si es considerado según su división, será infinito al igual que los otros cuatro factores. Y así como una división puede ser esencial o accidental, así también el infinito.

537 234b10-20.

538 236b19-238b22.

539 El problema es éste: ¿cuándo comienza a cambiar lo que está cambiando y a partir de cuándo ya está en aquello hacia lo cual está cambiando? Porque, como todo lo que cambia lo hace de un término a otro, es necesario que cuando ya ha cambiado esté en aquello hacia lo cual cambia. Se mostrará entonces que el término final de un cambio es un *límite* indivisible y que se cumple en un instante indivisible. Una vez más se parte del supuesto de que la manera de especificar un cambio o proceso de cambio es por referencia a su término *ad quem*. Para la caracterización del cambio como un «apartarse» o «alejarse» *(existánai)* de su término *a quo cf.* 211a2 (*kínēsis* como *ékstasis*) y como «abandonar» *(apoleípein)* tal término *cf.* 211a2. Nótese también el uso de *akoloutheîn* («acompañar») para caracterizar el *existánai* respecto del *metabállein* (en el libro IV se lo usó para caracterizar la función del tiempo respecto de la *kínēsis*).

540 Cambios *kat' antíphasin* son *génesis* y *phthorá* (225a12-20). En este caso se trata de *génesis* (cambio del no ser al ser).

541 «Los otros», es decir, *phthorá*, *alloíōsis*, *phorá*, *aúxēsis* y *phthísis.*

542 Nótese el uso del part. perf. pasivo *metabeblēkós* («lo que ha cambiado»): lo que ya ha cumplido el cambio tiene que estar en algún dónde (caso de la *phorá*) o en algún estado (en los demás cambios).

543 Si la cosa no ha completado el cambio y éste es continuo, entonces todavía está cambiando; y si no hay cambio, C no puede ser contiguo a B, ya que suponemos que es un continuo.

544 Si suponemos que la cosa ha cambiado primero a B, entonces nos encontramos con la imposibilidad de que la cosa haya cambiado y simultáneamente esté cambiando (*cf.* 231b28-31).

545 Quizás «es» signifique aquí existir durante cierto tiempo (algún intervalo temporal) y no meramente en un instante, pues de lo contrario el cambio seguiría realizándose sin alcanzar su término.

546 Si una cosa ha cambiado en T (donde T es un momento o un intervalo temporal), también se puede decir que ha cambiado en algún momento posterior. En cuanto a «primero», aquí significa que ha cambiado justamente en T, no antes, ni tampoco en una parte de T. La consumación de un proceso de cambio no puede ser una parte (divisible) de tal proceso, sino su *límite* final indivisible, y asimismo el tiempo primario en el que se consuma un proceso de cambio tiene que ser un «ahora» indivisible *(átomon)*. Si no fuera así, si no se cumpliese en un límite sino en una parte divisible del cambio, cuando el cambio se hubiese completado todavía estaría realizándose.

547 «Aquello en lo que» significa el tiempo del cambio, no aquello sobre lo cual la cosa cambia.

548 Dos sentidos del *in quo primo mutatum est*: como término final en el que se completa el cambio y como término inicial o primera parte del cambio.

549 La pregunta es ahora claramente platónica: ¿cuándo se cumple inicialmente el cambio? Aunque no hay aquí una polémica expresa con lo instantáneo o el «instante» *(exaíphnēs)* de Platón, da la impresión de que Aristóteles está retomando la problemática del *Parménides*, 156c-e. Así como antes se dijo que el momento terminal del cambio tiene que ser atómico, indivisible (una concesión al atomismo), porque el término de un continuo es indivisible, en este caso se niega que se pueda hablar de un término inicial en el cual y desde el cual el cambio comience, pues todo punto que se tome como comienzo es siempre una parte *divisible* del proceso de cambio. El comienzo de un cambio está ciertamente en el tiempo, pero todo intento de singularizarlo nos conduce al abismo de la infinita divisibilidad. Porque en el límite inicial lo que cambia todavía no ha cambiado, y no hay ningún instante (o «ahora») que siga inmediatamente al límite inicial (ya que dos indivisibles no pueden «tocarse»), sino siempre una duración o intervalo temporal, por mínimo que sea, y como tal siempre divisible. Ciertamente, tampoco de ninguna parte del proceso se puede decir que sea el fin, pero hay un límite indivisible *(péras átomon)* que no es parte del proceso. Aristóteles apela, pues, al infinito potencial: suponer un primer «ahora» sería suponer que una división infinita tenga un último término. Así, no hay un «cuándo» inicial del cambio, nunca lograremos determinarlo. El *instante* del *Parménides* platónico, por el contrario, implica que la división puede ser llevada hasta determinar una *primera* parte de una infinita secuencia de la cual procede el cambio. Entre movimiento y reposo hay un cambio tal que en última instancia implica un llegar a ser *simpliciter* y esa transición no puede ser continua (*vid.* Allen, 1983, págs. 264-265; Solmsen, 1960, págs. 204-221; Wieland, 1962, págs. 310-316).

550 La *reductio ad absurdum*: si en BC hubiese habido un proceso de cambio, que como tal es continuo y por tanto infinitamente divisible, y si BC fuese indivisible, cualquier proceso divisible de cambio tendría que incluir partes más pequeñas de cambio, cada una de las cuales se produciría en indivisibles como BC, y éstos serían entonces contiguos y totalizarían un intervalo de tiempo, lo cual es imposible.

551 Como el proceso comienza en B, y B es lo mismo que BC, ya que se ha supuesto que BC es indivisible, es razonable suponer que el cuerpo está en reposo en algún tiempo anterior a B o a BC.

552 Aunque para Aristóteles como para Platón no hay movimiento ni reposo en un «ahora» indivisible, aquí se está suponiendo que algo ha cambiado en el indivisible BC; y si puede haber un cambio también puede haber un reposo.

553 Si BC careciera de partes, entonces B, BC y C serían idénticos y sólo diferirían en nombre.

554 La suposición de DE como una primera parte (de DF) que ha cambiado en un tiempo menor que el tiempo de DF nos conduce a su vez a una parte todavía anterior que ha cambiado, y así sucesivamente; y como esto es imposible, se sigue que no hay primera parte. Dicho de otra manera, DF cambia o completa el cambio como un todo y no como parte de una parte.

555 *Cf.* 224a34 y sigs.

556 Entiéndase, «hombre» es divisible en tanto que cuerpo, no en tanto que sustancia.

557 Lo que se quiere decir es que sólo el cambio cuantitativo es propiamente divisible *ad infinitum*, el cualitativo sólo accidentalmente (*cf.* 204a3 y sigs., 226b10 y sigs.).

558 Al comienzo del cap. 3 se distinguió entre el «ahora» *kath' hautò kaì prô̂ton (per se et primum dictum)* y el «ahora» *kath' héteron (secundum alterum)*; en este caso *en chrónōi* puede entenderse *hōs en prṓtōi (ut in primo)* y *hōs kath' héteron (ut secundum alterum)*. Aquí *in primo tempore* significa «en el tiempo propio», es decir, en el tiempo que coincide con la duración del cambio; *in tempore secundum alterum* es, por el contrario, en un tiempo en sentido lato y derivado. Y dado que la cosa tiene que estar cambiando en una parte cualquiera del tiempo propio, y como el tiempo es siempre divisible, se sigue entonces la divisibilidad infinita de cualquier cambio.

559 Aquí se trata de nuevo del punto de partida infinitesimal del proceso de cambio, tal como se estableció en el cap. 5. Si se llama también movimiento propio o primero a un movimiento parcial continuo, y si el tiempo de este movimiento parcial que todavía no se ha completado es también el tiempo propio AC, entonces, cuando la cosa esté en movimiento en C será necesario que haya estado en movimiento en algún intervalo anterior, digamos AB.

560 Si lo que está en movimiento en C se ha movido antes en el tiempo AB, entonces, puesto que AB contiene un infinito número de «ahoras», tendrá que haber entre ellos un número infinito de intervalos, en cada uno de los cuales la cosa habrá cambiado con anterioridad al momento C.

561 *Cf.* 235b6-13.

562 *Cf.* 231b6-10.

563 Puesto que todo tiempo (o intervalo temporal) es divisible, no hay un primer tiempo; por consiguiente, para cada punto de la división en el que la cosa ha cambiado habrá siempre un tiempo anterior durante el cual ha estado cambiando.

564 Según la definición de «contigüidad» (227a6) y de «contacto» (226b23).

565 Según 225a12-20 los únicos cambios entre contradictorios *(en antiphásei)* son *génesis* y *phthorá*; los otros tres tipos de cambios lo son tres contrarios *(en enantíois)* (225a34-b5, 226a25). Pero, como en el cap. 5 se dijo que los cambios de lugar y de tamaño son entre continuos (236b8-17), aquí se está refiriendo sólo a los cambios cualitativos y a *génesis kaì phthorá*, y en estos casos, como no se les puede aplicar al argumento de la infinita divisibilidad de la magnitud (o distancia), la demostración se apoya en la infinita divisibilidad del tiempo. Y en correspondencia con cada división del tiempo encontramos una etapa distinta del cambio, como, p. ej., un color distinto, si el cambio es del blanco al negro (pues en los colores sólo hay una división accidental), y de algún modo una *génesis* parcial distinta. (*cf.* 237b13, donde se expone la continuidad de los cambios contradictorios.)

566 Antes se dijo que se podía aplicar el mismo razonamiento a los cambios entre contrarios y entre contradictorios si se consideraba el factor tiempo. Ahora se añade que el argumento de la infinita divisibilidad de la magnitud se aplica también a la generación y destrucción de las magnitudes continuas y divisibles.

567 En el texto griego aparece sólo el vocablo *peperasménēn*, que por ser femenino parece suponer *kínēsin* (movimiento) y así lo entendemos en nuestra traducción, pero también se podría suponer la palabra *grammḗn* (línea), como lo hacen algunos intérpretes.

568 Parece referirse al movimiento circular perpetuo de los cuerpos celestes.

569 Un movimiento uniforme puede ser dividido en un número finito de partes iguales, a cada una de las cuales corresponderá un período igual de tiempo, y como estas partes en que puede dividirse el tiempo total son finitas, tanto en duración como en número, el tiempo total tendrá que ser finito. Aquí y en el resto del capítulo sólo se está considerando el movimiento local *(phorá)*.

570 De nuevo, si el número de partes es finito, y cada una de las partes es finita en magnitud, la suma tendrá que ser una magnitud finita.

571 *Ērémēsis*, cuyo sufijo expresa la *acción* de llegar a reposar (o de estar llegando a reposar), a diferencia de *ēremía*, que expresa simplemente el reposo. Por tanto, *ērémēsis* implica una *kínēsis* decreciente.

572 Todo cambio tiene un comienzo y un fin, un término *a quo* y un término *ad quem.* Pero si en el caso de la «destrucción» *(phthorá)* el cambio fuese un perenne proceso de ser (o llegar a ser) destruido, la cosa nunca sería destruida, es decir, existiría siempre. Por tanto *ērémēsis* implica una *kínēsis* decreciente.

573 Téngase en cuenta qua para Aristóteles el infinito sólo existe potencialmente, como quedó establecido en el libro III.

574 Es decir, que algo finito recorra una magnitud infinita en un tiempo finito.

575 Si algo infinito pudiese recorrer una magnitud infinita en un tiempo finito, cualquier parte finita suya recorrería la magnitud infinita.

576 El procedimiento a seguir sería la división del tiempo del movimiento en un número finito de partes, como en 238a20 y sigs.

577 Como todo lo que se está deteniendo está todavía en movimiento, se siguen las mismas consecuencias que para lo que está en movimiento: está en el tiempo, en alguna parte del tiempo propio, pero sin que pueda determinarse en tal tiempo un momento primero en el que llegue a detenerse.

578 Si un cuerpo comienza a detenerse en T_1 y se detiene en T_2, entonces el intervalo T_1T_2 es el tiempo propio o primero en el que está llegando a detenerse.

579 *Kath' héteron* no significa aquí como en 236b21 un tiempo en sentido lato que incluye el tiempo propio *(en prṓtōi)*, sino, a la inversa, un corto período de tiempo que es parte del tiempo propio.

580 *Cf.* 236b19-32.

581 *Prôton*, que en el texto griego aparece sin especificar, lo tomamos aquí como referido al tiempo, pero también se lo podría referir al movimiento o a la detención, pues el sentido no cambia, ya que están mutuamente implicados.

582 Dicho de otro modo, si T_1T_n es el tiempo propio o «primero» durante el cual una cosa llega a detenerse, y si T_1T_3 es una parte de T_1T_n, habrá siempre un parte de T_1T_2, que es parte de T_1T_3, en el cual dicha cosa estará llegando a detenerse o estará en movimiento.

Se repite aquí la misma argumentación hecha sobre el primer «cuándo» en el comienzo del cambio.

583 Decir que una cosa ha estado en reposo en A-B significa que no ha cambiado de A a B, siendo A y B instantes numéricamente distintos que incluyen intervalo de tiempo que tiene partes.

584 *Cf.* 238b31-36.

585 Lo que está en movimiento nunca «cubre» exactamente un objeto en reposo definido durante una parte del tiempo propio de su movimiento, sino que tiene que hacerlo necesariamente en algún instante indivisible; pero un instante indivisible no es, como se ha visto, un período de tiempo; por tanto no puede haber reposo ni movimiento en un instante.

586 Las únicas fuentes de que disponemos sobre los célebres argumentos de Zenón contra el movimiento son Aristóteles y sus comentaristas neoplatónicos (recopilados en Diels-Kranz, A 25-29 y Lee, 17-36). Los cuatro argumentos que siguen proceden por una reductio *ad absurdum* o *ad impossibile*, procedimiento introducido en filosofía por el propio Zenón, acaso inspirándose en la matemática pitagórica, y adoptado en la Academia como modelo de argumentación refutatoria *(élenchos)*. Es difícil saber con certeza contra quién estaban dirigidos; la hipótesis de que fue contra los pitagóricos parece la más aceptable, aunque Ross y otros dan buenas razones para suponer que fue contra Empédocles. Las dos primeras paradojas argumentan según la hipótesis de la divisibilidad infinita y las dos restantes según la hipótesis contraria. Para una visión de conjunto de estas paradojas, de su significación y de sus posibles soluciones *vid.* Ross, 1936, 71-88, 655-666; W. C. Salmon (ed.), *Zeno's paradoxes*, Indianápolis-Nueva York, 1970; véase también Stokes, 1971, págs. 176-198.

587 Primera presentación de la paradoja «la flecha que vuela no se mueve», en la cual parece darse por supuesto que cualquier parte finita de tiempo consta de una serie de infinitos instantes o «ahoras» indivisibles consecutivos. Así, en cada instante la flecha está donde está, es decir, no puede moverse en cada ahora, pues para ello se requeriría que el ahora tuviera partes; luego ninguna distancia puede ser recorrida en un ahora *amerés.* Aristóteles niega el supuesto de que el tiempo esté compuesto *(synkeîtai)* de «ahoras» (*cf.* cap. 2). Ya en 234a24 y sigs. se adujo que el movimiento no puede describirse como si tuviera lugar en un «ahora», y en 238b36 se argumentó que no puede haber un «ahora» primero ni último del movimiento.

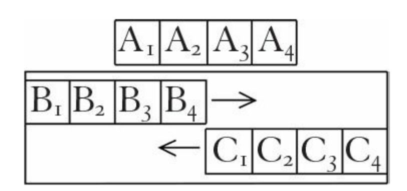
588 Argumento de la *dicotomía*: el movimiento es imposible, porque, si el espacio es divisible hasta el

infinito, un móvil que parte del punto A para llegar al punto B tendrá que recorrer antes la mitad de la trayectoria, pero para que eso sea posible tendrá que alcanzar antes la mitad de la mitad, y así *ad infinitum* (pues la línea siempre es divisible por dos); tendría entonces que recorrer un número infinito de puntos, lo cual es imposible en un tiempo finito. El argumento parece suponer que la suma de un número infinito de tiempos finitos tiene que ser infinita, por lo que el proceso no se acabaría nunca. Para su refutación Aristóteles nos remite a 233a21: no es lo mismo infinito en divisibilidad que infinito en extensión. Recurre, pues, a su célebre distinción entre lo potencial y lo actual; como dirá en 263a28: «en un continuo hay un número infinito de mitades, pero sólo en potencia, no en acto».

589 La paradoja de *Aquiles y la tortuga*. El argumento es similar al anterior y se le puede aplicar la misma crítica. Aquiles tendrá que recorrer un número infinito de puntos para alcanzar a la tortuga, pero esto es imposible, porque para darle alcance tendría que transcurrir un número infinito de instantes o «ahoras» desde el momento en que partieron. Pero, de esto, que es verdad, no se sigue que un número infinito de instantes constituya un tiempo infinito, como tampoco que un número infinito de puntos constituya una extensión o líneas infinita. Una vez más, como se dirá en 241a3, el tiempo no está compuesto de instantes ni la línea de puntos ni el movimiento de *kinḗmata*.

590 *La flecha que vuela*: es el argumento de comienzos del cap., en el que se parte de la suposición de que el tiempo se compone de mínimos indivisibles. El sentido común podría suponer que si en un instante la flecha ocupa una posición, en el instante siguiente ocupará otra; pero como ya se ha visto no hay un instante siguiente, pues, por muy próximos que podamos suponerlos, siempre habrá entre ellos infinitos instantes.

591 *El estadio*. El argumento supone que hay tres series o grupos paralelos de *ónkoi* (masas o cuerpos) en un estadio, una inmóvil y las otras moviéndose en dirección contraria y a igual velocidad; se moverán entonces a doble velocidad entre sí que con respecto a la serie inmóvil. Así, con respecto a la serie inmóvil cada serie móvil avanzará a través de momentos indivisibles de tiempo, pero consideradas entre sí avanzarán por mitades de tiempo. Luego los indivisibles se dividirán y la mitad de un tiempo dado será igual al doble de ese tiempo. Así, supuesto que los A representan la serie inmóvil, cuando B_1 haya llegado a A_4, C_1 habrá pasado a todos los B (y viceversa). Luego, traducidas las distancias a unidades de tiempo, resultará que, por una parte, con respecto a la serie de los A, las series de los B y de los C tardarán la mitad de tiempo en cruzarse, y por otra que el tiempo ha sido igual. Según otra interpretación la pregunta pertinente es: ¿cuándo se cruzan B_1 y C_1, supuesto que $A_1A_2A_3A_4$ son a su vez momentos o instantes consecutivos? Respuesta: no tiene sentido la suposición, pues entre dos hipotéticos instantes adyacentes habrá siempre un número infinito de otros instantes. Luego ningún tiempo finito puede estar constituido por un número finito de instantes indivisibles consecutivos. (Para un estudio en detalle de este argumento *vid.* Ross, 1936, 660-665.)



592 Como se indicó en 225a12-20, cambios *en tę̂i antiphásei* (o *katà antíphasin*) son *génesis* y *phthorá*. Ahora, hay casos en que sólo tenemos una generación cualificada *(génesis tís)*, como en el ej., del paso del no-blanco al blanco; en otros tenemos una generación estricta o simpliciter *(génesis haplḗ)*, como en el paso del no-ser al ser. Tanto en uno como otro tipo de *génesis* lo que llega a ser habrá llegado a ser en algún instante o en algún intervalo de tiempo (por ej. la *génesis* de un hombre a partir del plasma germinal, supuesto que se haya establecido lo que se entiende por «hombre»).

593 En cierto sentido se puede decir que una esfera en rotación está en reposo como un todo, ya que no cambia de posición con respecto al lugar en que está. Pero como las partes cambian posicionalmente unas respecto de otras, cabe hablar de un cambio rotacional de la esfera como un todo en virtud de sus partes. Este cambio posicional de las partes será distinto (con una distinción *tǭ̂i eînai*) según lo consideremos desde el punto de vista de una parte o de otra, aunque *tǭ̂i hypokeiménōi* sea el mismo. Con el ejemplo de «hombre músico»

parece que se quiere decir que, cuando llega a ser músico, el hombre cambia, pero como sigue siendo hombre, no cambia.

594 Aristóteles continúa discutiendo los supuestos de la argumentación de Zenón, es decir, que hay mínimos atómicos (= indivisibles) constitutivos del tiempo, el espacio, los movimientos y los cuerpos (como en el caso de la paradoja del Estadio, en la que todos los elementos que entran en juego son indivisibles: el espacio, el tiempo, incluso los *ónkoi*). En la discusión que sigue parece tomarse como modelo de referencia el punto matemático, que es *conceptualmente* indivisible *(átomon, amerés, adiaíreton)*, a diferencia del *átomo* de Demócrito, presentado como *físicamente* indivisible. Para Aristóteles, un indivisible carece de movilidad por sí misma, sólo la tiene en cuanto parte conceptual de otra cosa.

595 *Cf.* 239a27.

596 Como indica Ross, esto se sigue de 235a13-b5, donde se mostró que tienen las mismas *diairéseis* el tiempo de un movimiento, el movimiento, el ser movido, el cuerpo movido y aquello sobre lo cual se cumple el movimiento. Así, sólo podría haber un cuerpo movido indivisible si hubiese un tiempo indivisible.

597 *Cf.* 237a17-b22. Se trata de uno de los axiomas básicos de la física aristotélica: un continuo, es decir, lo que es esencialmente divisible, no puede estar hecho de indivisibles.

598 *Kínēsis* estaría hecho de *kinḗmata*: *kínēma* sería un movimiento ya cumplido (*cf.* 232a8), *kínēsis* un movimiento que se está realizando.

599 Para que un punto pudiera moverse sobre una magnitud igual al sí mismo tendría que ser una magnitud; a su vez, para que pudiese medir la línea ésta tendría que estar constituida por puntos indivisibles contiguos, pero lo que es conceptualmente indivisible no puede estar en contigüidad con otro indivisible (*cf.* 206b9-12).

600 *Cf.* 232b23-233a10.

601 El argumento recuerda la polémica con Zenón: sólo podría haber un movimiento en un indivisible si fuese posible un tránsito indivisible en un «ahora» indivisible. Pero, como ningún tránsito puede ser indivisible, no puede haber movimiento en un «ahora». Luego ningún indivisible puede estar per se en movimiento.

602 *Ápeiros* significa aquí, y en lo que resta del capítulo, lo que no tiene límite *(péras)*, lo «i-limitado», más bien que «infinito» en el sentido del libro III.

603 Nótese aquí el uso de *ékstasis*, vocablo que se suele traducir por «fuera de sí» y en este caso significa «alejamiento», «apartamiento», por tanto «pérdida» de magnitud. El vocablo tiene otros usos en el *corpus*, p. ej., *Acerca del cielo*, 286a18: «lo que es *parà phýsin* se genera como *ékstasis* de lo que es *katà phýsin* (según naturaleza)»; otro uso en 246b2, donde se presenta la oposición *teleiṓseis/ekstṓseis* (perfecciones/defectos).

604 Quizá con «lo que es imposible de ser cortado» se esté refiriendo al átomo de Demócrito.

LIBRO SÉPTIMO

1

El principio del movimiento y la necesidad de un primer movimiento

Todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo.[605] [241b] Porque, si no tiene en sí mismo el principio de su movimiento, es [35] evidente que es movido por otra cosa (pues lo que lo mueve tendrá que ser otra cosa). Pero si lo tiene en sí mismo,[606] tomemos AC para indicar lo que se mueve por sí mismo y no por el movimiento de alguna de sus partes. Ahora bien, primero, suponer que AC está en movimiento por sí mismo porque se mueve como un todo y no es movido [40] por nada externo es como si, en el caso de que DE mueva a EF y esté, a su vez en movimiento, se negase que DEF que es movido por algo porque no es evidente cuál es la parte que mueve y cuál la que es movida. Además, lo que esté en movimiento sin ser movido por algo [242a35] no cesaría de estar en movimiento porque alguna otra cosa esté en reposo; pero tendrá que ser movido por algo si está en reposo porque algo ha cesado en su movimiento. Si esto se acepta, todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo.

Puesto que hemos supuesto que AC está en movimiento, tiene que ser divisible, pues todo lo que está en movimiento es divisible.[607] Dividámoslo [40] entonces en B. Pues bien, cuando BC no esté en movimiento tampoco AC lo estará; porque si lo estuviese, es manifiesto que AB estaría en movimiento cuando BC esté en reposo, en cuyo caso AC no estaría en movimiento en sí mismo y primariamente. Pero hemos supuesto [45] que AC está en movimiento en sí mismo y primariamente. Luego si BC no está en movimiento, AC tendrá que estar en reposo. Pero hemos convenido que lo que está en reposo al no estar en movimiento alguna otra cosa tiene que ser movido por algo. Por consiguiente, todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo; porque lo que está en movimiento siempre será divisible, y si una de sus partes no estuviese en movimiento, el todo tendrá que estar en reposo.

[50] Y puesto que todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo,[608] si una cosa es movida con movimiento local por otra que está en movimiento, y esta que mueve es a su vez movida por otra que está en movimiento, y esta última por otra, y así sucesivamente, tendrá que haber entonces un primer moviente,[609] ya que no se puede proceder hasta el infinito. Porque supongamos que no fuese [55] así y que la serie siguiese hasta el infinito, que A sea movido por B, B por C, C por D, y que cada uno sea movido siempre por el que le es contiguo. Entonces, puesto que por hipótesis cuando el moviente está moviendo está también en movimiento, será necesario que los movimientos de lo movido y de lo moviente sean simultáneos (pues [60] cuando lo moviente mueve, simultáneamente lo movido es movido); es evidente entonces que los movimientos de A, B, C y de cada uno de los otros movientes movidos serán simultáneos. Consideremos entonces el movimiento de cada uno, y sea P el movimiento de A, el de B sea Q, y los de C, D, etc., sean R, S, etc.; pues aunque cada uno es [65] movido por otro, podemos tomar el movimiento de cada cosa como siendo

numéricamente uno, ya que todo movimiento va de algo a algo y no es ilimitado con respecto a sus extremos. Llamo «numéricamente uno» a aquel novimiento que va desde algo que es numéricamente uno y el mismo a algo que es numéricamente uno y el mismo en un tiempo numéricamente uno y el mismo. Pues un movimiento puede ser el [242b35] mismo en género, en especie o en número: es genéricamente el mismo si pertenece a la misma categoría, por ejemplo a la de sustancia o a la de cualidad; es específicamente el mismo si va desde algo específicamente el mismo a algo específicamente el mismo, por ejemplo de lo blanco a lo negro, o de lo bueno a lo malo, cuando no hay diferencia específica; es numéricamente el mismo si va desde algo numéricamente uno a algo numéricamente uno durante un mismo tiempo, por ejemplo de este blanco a ese negro, o desde este lugar a ese lugar, y en este tiempo particular; pues si fuera en otro tiempo, ya no sería [40] un movimiento numéricamente uno aunque fuese uno en especie. Ya hemos hablado antes de la unidad del movimiento.[610]

Consideremos ahora el tiempo en el que A se ha movido, y sea T este tiempo. Si el movimiento de A es limitado, también su tiempo lo será. Pero como hemos supuesto que los movientes y los movidos son [45] infinitos, el movimiento de todos ellos, PQRS…, será también infinito. Pues es posible que los movimientos de A, de B y de los otros sean iguales, y es posible también que algunos sean mayores —estamos suponiendo lo que es meramente posible—, pero, tanto si son iguales como si algunos son mayores, en ambos casos el movimiento total [50] resultante será infinito. Y puesto que el movimiento de A y el de cada uno de los otros son simultáneos, el movimiento total se producirá durante el mismo tiempo que el movimiento de A que es limitado. Luego habría un movimiento infinito en un tiempo finito, lo cual es imposible.

Podría parecer que con esta argumentación se ha demostrado la afirmación inicial, pero todavía no ha sido demostrada, pues no se ha [55] puesto de manifiesto ninguna imposibilidad. Porque en un tiempo finito puede haber un movimiento infinito, aunque no de una sola cosa sino de muchas. Y esto es lo que ocurre en este caso; pues cada cosa se mueve según su propio movimiento y no hay ninguna imposibilidad en que muchas cosas sean movidas simultáneamente. Pero si lo que primariamente mueve según el lugar y con un movimiento corpóreo [60] tiene que estar necesariamente en contacto o en continuidad con lo que es movido, como observamos en todos los movimientos, también las cosas movidas y las cosas movientes tienen que ser continuas o estar en contacto entre sí, de tal manera que todas ellas formen una unidad. Y no hay ninguna diferencia en que esa unidad sea finita o infinita, pues en cualquier caso el movimiento total será infinito si las [65] cosas en movimiento son infinitas, sean sus movimientos iguales o unos mayores que otros, como por hipótesis es posible, ya que estamos considerando la cuestión según su posibilidad.

Así pues, si la totalidad de ABCD…, sea finita o infinita, se mueve con el movimiento PQRS… en un tiempo T que es finito, entonces algo [70] finito o infinito cumplirá un movimiento infinito en un tiempo finito, lo cual es imposible tanto en uno como en otro caso.[611] De ahí que sea necesario detenerse y admitir que hay un primer moviente y un primer movido. El hecho de que esta imposibilidad resulte de una

hipótesis es [243a30] indiferente, pues hemos tomado la hipótesis como posible, y de la suposición de una posibilidad no puede resultar ninguna imposibilidad.

2

Lo que mueve y lo que es movido tienen que estar en contacto

El primer[612] moviente, entendido no como fin, sino como principio de donde viene el movimiento, está junto con lo movido (digo «junto»[613] porque no hay nada intermedio entre ellos); esto es común en todo lo [35] que es movido y todo lo que mueve. Y puesto que hay tres clases de movimientos, el local, el cuantitativo y el cualitativo, tiene que haber también tres clases de movientes: el desplazante, el alterante, el aumentante y el disminuyente. Hablemos primero del movimiento [40] local, pues éste es el primer movimiento.[614]

11 Todo lo que es desplazado, o se mueve por sí mismo o es movido por otro. En el caso de lo que se mueve por sí mismo es evidente que lo movido y lo moviente están juntos, pues lo que la mueve está en la [15] cosa misma, de tal manera que no hay nada intermedio entre ambos. En cuanto al movimiento de lo que es movido por otro, éste puede ser de cuatro maneras, ya que hay cuatro formas de desplazamiento de una cosa por otra: tracción, empuje, transporte y rotación, pues todos los movimientos locales se reducen a éstos. En efecto, la impulsión es un empuje en el que el moviente que actúa por sí acompaña [20] a lo que empuja, y la expulsión es aquel empuje en el que el moviente no acompaña a lo que ha movido. En cuanto al lanzamiento, éste ocurre cuando el moviente produce un movimiento fuera de sí [243b] con mayor ímpetu que el movimiento natural, desplazando la cosa hasta donde el movimiento tenga fuerza. A su vez, la dilatación y la contracción son respectivamente modos de empuje y tracción; pues la dilatación es una expulsión (ya que es una expulsión desde sí mismo o desde otro), mientras que la contracción es una tracción (pues es una tracción hacia sí mismo o hacia otro). Por tanto también lo son sus [5] especies, como cuando se estrecha o se ensancha un tejido, pues uno es contracción y otro dilatación. Y de la misma manera en el caso de las combinaciones y separaciones,[615] pues todas son especies de dilatación o de contracción, excepto aquellas que tienen lugar en la generación y en la destrucción. Al mismo tiempo es evidente que la combinación [10] y la separación no constituyen otro género de movimientos, pues todos pueden reducirse a los cuatro ya mencionados. Además, la inspiración es una tracción y la espiración una impulsión. Y de la misma manera en el caso de la expectoración y de todos los otros movimientos corpóreos de rechazo o de absorción, pues unos son tracciones y otros expulsiones. [15]

Hay que referir a esos cuatro todos los demás movimientos locales, pues todos se reducen a ellos. Y de esos cuatro, también el transporte y la rotación se reducen a la tracción y el empuje. Pues el transporte tiene lugar según alguno de estos tres modos: lo transportado se mueve por accidente, porque está en lo movido o sobre algo que es

movido, [20] mientras que lo transportante transporta a lo que recibe una tracción o a lo que recibe un empuje o a lo que recibe una rotación; y así el [244a] transporte es común a esos tres movimientos. En cuanto a la rotación, es un compuesto de tracción y empuje, porque lo que hace rotar tiene que tirar de una parte de la cosa y empujar la otra parte, ya que a una parte la aleja de sí y a otra la atrae hacia sí.

Por consiguiente, si lo que empuja y lo que atrae están juntos con [5] lo que es empujado y lo que es atraído, respectivamente, es evidente que en el movimiento local no hay nada intermedio entre lo que mueve y lo que es movido.

Pero esto también resulta evidente de las definiciones de empujar y atraer. Pues el empujar es un movimiento desde la cosa que empuja o desde otra hacia otra, y el atraer es un movimiento hacia la cosa que [10] atrae o hacia otra desde otra, cuando el movimiento de lo que atrae es más rápido que el movimiento que separa a las cosas continuas entre sí, pues es así como se produce la atracción de una cosa por otra. Podría pensarse que hay otras maneras de atracción, pues no es así como la madera atrae al fuego.[616] Pero no hay ninguna diferencia si lo que atrae está en movimiento o está en reposo cuando está atrayendo, pues en el último caso atrae desde donde está y en el primero desde donde [15] estaba. Ahora, un moviente no puede mover a otra cosa, sea desde sí mismo hacia otra cosa o desde otra hacia sí mismo, a menos que esté [244b] en contacto con ella; así pues, es evidente que en el movimiento local no hay nada intermedio entre lo que mueve y lo que es movido.

Pero tampoco hay nada intermedio entre lo alterante y lo alterado. Esto es claro por inducción, pues en todos los casos encontramos que [5] la última parte de lo alterante y la primera de lo alterado están juntas. 〈Porque[617] nuestro supuesto es que las cosas que experimentan una alteración se alteran según las llamadas cualidades efectivas,[618] pues la cualidad es alterada en tanto que es sensible, y los cuerpos se diferencian entre sí por las cualidades sensibles; en efecto, todo cuerpo se diferencia de otro por tener más o menos cualidades sensibles, o por [5bis] tener las mismas cualidades en un grado mayor o menor; pero, en cualquier caso, lo que es alterado en cualidad es alterado por la acción de otro cuerpo que tiene las mismas características〉; pues éstas son afecciones de alguna cualidad subyacente. Así, decimos de algo que se altera cuando se calienta o endulza o se condensa o se deseca o se vuelve blanco, refiriéndose tanto a las cosas inanimadas como a las [10] animadas y, en el caso de las animadas, tanto a sus partes no sensibles como a las sensibles. Porque también las sensaciones experimentan alteración de alguna manera, ya que una sensación en acto es un movimiento a través de un cuerpo, en el curso del cual la capacidad de sentir es afectada de alguna manera. Y en todas las cualidades en que puede alterarse lo inanimado puede también alterarse lo animado, pero no a la inversa, ya que lo inanimado no puede alterarse según las sensaciones; además, el uno se da cuenta de lo que le afecta, el otro no. [15] Aunque nada impide que tampoco lo animado se dé cuenta de lo que [245a] le afecta cuando la alteración no se produce segun la sensación. Así pues, si lo que se altera es alterado por las cosas sensibles, en todos los casos en que hay alteración es evidente que el extremo de lo alterante está junto con lo primero de lo alterado. El aire es continuo con lo que [5] se altera, y un cuerpo lo es con

el aire; un color es continuo con la luz, y la luz lo es con la vista. Y del mismo modo el oído y el olfato, pues el moviente más inmediato respecto de lo movido es en este caso el aire. Lo mismo sucede también con el gusto, pues el sabor está en contacto con el órgano del gusto. Y lo mismo con las cosas inanimadas y carentes de sensación. Así pues, no puede haber nada intermedio entre lo [10] alterado y lo alterante.

Ni tampoco puede haberlo entre lo aumentante y lo aumentado,[619] pues lo primero que hace aumentar se añade a lo que es aumentado, de tal manera que el todo llega a ser uno. Y, a la inversa, lo que hace disminuir quita algo de lo que es disminuido. Luego es necesario que [15] lo aumentante y lo disminuyente sean continuos con lo que es aumentado y lo que es disminuido, y si son continuos no puede haber nada intermedio entre ellos.

Es evidente, entonces, que entre el extremo del moviente y lo primero de lo movido no hay nada intermedio con respecto a lo movido. [245b]

3

Sólo hay alteración según las cualidades sensibles

Tenemos que considerar a continuación el hecho de que todas las cosas que son alteradas son alteradas por los sensibles y que sólo hay alteración en las cosas de las que se puede decir que son esencialmente [5] afectadas por la acción de los sensibles. Se podría pensar que hay otras formas de alteración, que es sobre todo en el cambio de figuras, formas o habitudes que una cosa puede recibir o perder donde se produce la alteración; pero en ninguno de estos cambios hay alteración.

En efecto, a lo que se ha configurado y estructurado, cuando se [10] lo ha terminado, no lo llamamos con el nombre de aquello de que ha sido hecho, por ejemplo no llamamos «bronce» a la estatua, ni «cera» a la pirámide, ni «madera» a la cama, sino que mediante una expresión derivada[620] las llamamos «broncínea», «cérea», «lígnea», respectivamente. Pero a lo que ha experimentado una alteración lo llamamos directamente con el nombre de su materia: del bronce y de la cera decimos que son húmedos, calientes, duros, hasta el punto de [15] llamar «bronce» a lo húmedo y lo caliente, denominando a la materia [246a] con el mismo nombre que a la cualidad. Por consiguiente, si con respecto a la figura y la forma la cosa ya no puede ser llamada con el nombre de la materia en la que la figura ha sido generada, mientras que con respecto a las afecciones y alteraciones llamamos a la cosa con el nombre de su materia, es evidente entonces que las generaciones no pueden ser alteraciones.[621]

[5] Además, parece absurdo hablar así, que un hombre, una casa o cualquier otra cosa han experimentado una alteración cuando han sido generados.[622] Quizás haya que decir que para que haya generación tiene que haber una alteración, por ejemplo una condensación, una rarefacción, un calentamiento o un enfriamiento de la materia, pero no se puede decir que cuando son generadas las cosas experimentan una alteración, ni

que su generación sea una alteración.

[10] Tampoco los hábitos,[623] ni los del cuerpo ni los del alma, son alteraciones. Algunos hábitos son virtudes,[624] otros vicios, pero ni las virtudes ni los vicios son alteraciones: la virtud es una cierta perfección (porque de lo que adquiere su propia virtud decimos que es perfecto en cada caso, en el sentido de que es máximamente conforme a su propia [15] naturaleza, por ejemplo hablamos de un círculo perfecto cuando es máximamente círculo, cuando es óptimo), mientras que el vicio es una destrucción y un extravío. Porque así como de la terminación de una casa no decimos que sea una alteración (ya que sería absurdo considerar la cobertura y el tejado como una alteración, o decir que cuando recibe el cubrimiento y el tejado la casa ha sido alterada y no [20] que ha sido terminada), del mismo modo también en el caso de las virtudes y los vicios, en quienes los poseen o en quienes los adquieren, porque las virtudes son perfecciones y los vicios son extravíos; por [246b] consiguiente, no son alteraciones.[625]

Además, decimos que todas las virtudes tienen un modo de ser relacional. Así, a las virtudes corporales, tales como la salud y el buen estado del cuerpo, las consideramos una mezcla proporcionada de calor [5] y frío, sea en su relación mutua dentro del cuerpo o del cuerpo con su entorno; y del mismo modo la belleza, la fuerza y todas las otras virtudes y vicios corporales. Cada una de ellas, en efecto, consiste en una cierta relación a algo, y pone a quien lo posee en buena o mala condición respecto a las afecciones que le son peculiares, entendiendo por «peculiares» aquellas afecciones que, según la constitución natural [10] de la cosa, tienden a promover o destruir su ser. Así pues, ya que las relaciones no son alteraciones ni están sujetas a alteración ni a generación, ni en general a cambio alguno, resulta evidente que ni los hábitos mismos ni su pérdida o adquisición son alteraciones, aunque [15] quizás haya que decir que, como ocurre con la especie y la forma, su generación y destrucción resulte de la alteración de otras cosas, como el calor y el frío, o lo seco y lo húmedo, o de aquello en lo que primariamente éstos se encuentran;[626] porque todo vicio o virtud corporal lo es con respecto a aquellas cosas por la que su poseedor es alterado en virtud de su naturaleza, ya que la virtud hace que quien la posea sea [20] impasible a ciertas afecciones o bien que sea afectado de la manera en que deba serlo, mientras que el vicio lo hace pasible o bien impasible a las que debiera serlo.

[247a] Y de la misma manera los hábitos del alma, pues todos dependen de ciertas relaciones; pues las virtudes son perfecciones, mientras que los vicios son extravíos. Además, la virtud dispone favorablemente a quien la posee en relación con las afecciones que le son peculiares, mientras que el vicio lo dispone desfavorablemente. Por consiguiente, [5] tampoco éstos pueden ser alteraciones, ni lo pueden ser su adquisición o su pérdida, aunque su generación sea necesariamente el resultado de una alteración de la parte sensitiva del alma, la cual es alterada por las cosas sensibles. En efecto, toda virtud moral está siempre en relación con placeres y dolores corporales, los cuales provienen a su vez de la acción o de la memoria o de la expectativa. Los placeres y dolores que surgen [10] de las acciones dependen de la sensación, por lo que provienen de algo

sensible; los de la memoria y la expectativa provienen también de la sensación, pues los hombres se complacen en el recuerdo de lo experimentado o en la expectación de lo por venir. Así, todos estos placeres tienen que ser engendrados siempre por cosas sensibles. Y puesto que [15] cuando se generan en nosotros el placer y el dolor, se generan también el vicio y la virtud (pues éstos están siempre en relación con aquellos), y puesto que los placeres y dolores son alteraciones[627] de la parte sensible del alma, es evidente que cuando algo se altera, necesariamente también el vicio y la virtud se pierden o se adquieren. Por consiguiente, aunque su generación implique una alteración ellos no son alteraciones.

Pero tampoco los hábitos de la parte inteligente del alma son alteraciones, [217b] ni hay una generación de ellos. Pues es sobre todo al cognoscente al que hay que considerar como una relación a algo. Además, es evidente que no hay una generación de estas relaciones. Pues el cognoscente en potencia no llega a conocer por un movimiento propio, sino por la [5] presencia de alguna otra cosa, ya que al encontrarse con lo particular lo conoce porque de algun modo lo universal está presente en lo particular.[628] Por otra parte, no hay generación del uso y de la actualidad del conocer, a menos que se admita que hay generación de la visión o del tacto y que la actualidad del conocer es análoga a éstos. Tampoco la adquisición inicial de conocimiento[629] es una generación o una alteración; pues [10] decimos que la razón conoce y piensa justamente cuando está en reposo y en quietud, pero el llegar a estar en reposo no es una generación, ya que, como hemos dicho antes, no hay generación de ningún cambio. Además, así como cuando alguien ha pasado del estado de ebriedad o de sueño o de enfermedad a su estado contrario no decimos que se haya generado de nuevo el conocer (aunque antes fuese incapaz de hacer uso [15] del conocimiento), tampoco podemos decir que haya generación cuando adquiere inicialmente ese estado; pues sólo por la distensión[630] del alma después de la inquietud que le es connatural se puede llegar a saber y conocer. Por eso los niños no pueden adquirir conocimiento ni juzgar sobre las sensaciones de la misma manera que los mayores, pues [248a] hay mucha inquietud y movimiento en ellos. Con respecto a ciertas actividades, el alma se distiende y llega a estar en reposo por obra de la propia naturaleza, y con respecto a otras, por otros factores; pero en ambos casos, por algunas alteraciones corporales, como cuando se recupera el uso y la actividad mental después de la embriaguez y el sueño. [5]

Es evidente, entonces, después de lo que se ha dicho, que el alterarse y la alteración sólo se producen en las cosas sensibles y en la parte sensitiva del alma, y no en otra cosa, salvo por accidente.

4

Comparabilidad de los movimientos

[10] Cabe preguntarse si cualquier movimiento es comparable con cualquier otro o no.

Ahora bien, si todos los movimientos fuesen comparables entre sí, y si decimos que dos cosas se mueven a la misma velocidad cuando en un tiempo igual se mueven sobre una distancia igual, entonces una distancia circular podría ser igual o mayor o menor que una recta.[631] Además, una alteración sería igual[632] que un movimiento local, si en un tiempo igual una cosa se hubiese alterado y la otra desplazado; [15] una afección sería entonces igual a una longitud. Pero esto es imposible. ¿No ocurre más bien que dos cosas en movimiento se mueven a igual velocidad sólo en el caso de que sus movimientos sean iguales? Ahora una afección no es igual a una longitud. Luego una alteración no puede ser igual o menor que un movimiento local; por consiguiente, no todo movimiento es comparable con cualquier otro.

¿Cuál será, entonces, nuestra conclusión en el caso del círculo y de la línea recta? Sería absurdo pensar que el movimiento circular de una [20] cosa no puede ser similar al movimiento rectilíneo de otra, sino que uno tiene que ser necesariamente más rápido o más lento que el otro, como en el caso de un movimiento hacia arriba y otro hacia abajo. Y nuestra argumentación no sería diferente si se dijese que una cosa tiene que moverse necesariamente con más rapidez o lentitud sobre una trayectoria circular que otra sobre una rectilínea, pues una circular puede ser mayor [25] y otra menor que una rectilínea, y por tanto también pueden ser iguales. [248b] Porque si en el tiempo T el móvil más rápido P recorre la trayectoria 〈circular〉 B y el más lento Q recorre la trayectoria 〈rectilínea〉 C, entonces B será mayor que C, pues así hemos definido lo «más rápido». Pero el móvil más rápido recorre también una distancia igual en menos tiempo. Luego habrá una parte de T durante la cual P recorrerá una parte de la trayectoria circular que será igual a C, mientras que Q recorrerá C en la totalidad del tiempo T. Ahora bien, si los movimientos fuesen [5] comparables, se seguiría lo que hemos dicho antes, a saber, que la línea recta sería igual a la circular. Pero lo rectilíneo y lo circular no son comparables. Luego tampoco lo son los movimientos correspondientes.

Todas las cosas a las que se aplique sin equivocidad un nombre son comparables. ¿Por qué, por ejemplo, no son comparables por su agudeza el estilete para escribir, el vino y la nota más alta de una escala? No son comparables porque les aplicamos equívocamente[633] el término «agudeza». [10] En cambio, la nota más alta es comparable con la nota que le sigue, pues les aplicamos el término «agudeza» con el mismo significado. ¿Tendrá entonces «rapidez» diferente significado cuando se lo aplica al movimiento rectilíneo y al movimiento circular? Si así fuera, sería todavía más diferente cuando se lo aplica a la alteración y al movimiento local.

En primer lugar, no es verdad que las cosas sean comparables si se les aplica sin equivocidad un nombre. Así, aunque «mucho» tiene el mismo significado cuando se lo aplicamos al agua y al aire, no podemos comparar el agua y el aire según este respecto.[634] Y aunque [15] «doble» parece tener el mismo significado en uno y otro caso (pues significa la proporción de dos a uno), tampoco el agua y el aire son comparables según este respecto. ¿No se podría aplicar entonces aquí el argumento anterior y decir que «mucho» es un término equívoco? Ciertamente hay algunos términos cuyas definiciones son equívocas. Así, aunque «mucho» es entendido como «una cierta

cantidad y algo más», esa «cantidad» puede significar algo distinto en cada caso. «Igual» es también un término equívoco. Y puede ocurrir que en algunos casos el término «uno» sea más directamente equívoco; y si «uno» es equívoco también lo es «dos». ¿Por qué entonces algunas cosas son [20] comparables y otras no lo son, si todas tienen una naturaleza singular de la que se predica la unidad?

¿O habrá que decir que dos cosas son incomparables cuando es distinto aquello que primariamente recibe el atributo?[635] Así, un caballo y un perro son comparables en el sentido de que uno puede ser «más blanco» que el otro, pues aquello que primariamente recibe la blancura es lo mismo en ambos,[636] a saber, la exterioridad corporal; y por la misma razón un caballo y un perro son también comparables en cuanto al tamaño. Pero el agua y la voz no son comparables en claridad o en volumen, pues aquello que primariamente recibe el atributo [25] es diferente en uno y otro caso. O acaso haya que rechazar esta solución, pues es claro que de esta manera todos los atributos tendrían [249a] un significado único, diferenciándose sólo por la diversidad de los sujetos que los reciben; así, «igual», «dulce» o «blanco» tendrían siempre el mismo significado, aunque aquello que los reciba sea en cada caso distinto. Por lo demás, no cualquier cosa al azar puede recibir cualquier atributo, sino que cada atributo singular sólo puede ser recibido primariamente por una determinada cosa singular.

¿Tendremos que decir entonces que, para que dos cosas sean comparables con respecto a un atributo, no sólo ese aributo tiene que ser [5] aplicable sin equivocidad a ambas, sino que no tienen que ser divisibles en clases ni el atributo ni lo que recibe el atributo,[637] esto es, que no sean como el color, que es divisible en clases? Pues las cosas no son comparables en cuanto al color (como cuando se intenta comparar dos cosas para ver cuál está más coloreada, no respecto a un color particular, sino al color sin más), pero sí son comparables con respecto al blanco.

Lo mismo hay que decir sobre el movimiento:[638] dos cosas se mueven a la misma velocidad si ocupan un tiempo igual en cumplir una cantidad igual de movimiento. Así, supongamos que durante un mismo tiempo una parte de un cuerpo experimenta una alteración y otra parte [10] un desplazamiento. ¿Podremos decir en este caso que la alteración es igual al desplazamiento y de la misma velocidad? Sería absurdo, y la razón está en el hecho de que el movimiento tiene distintas especies. Pero, entonces, si dos cosas se mueven a la misma velocidad cuando en un tiempo igual ambas recorren longitudes iguales, tendremos que admitir que un desplazamiento rectilíneo sería igual a otro circular. ¿Por qué razón? ¿Será porque el movimiento local es un género o porque la línea es un género? (Podemos omitir el tiempo, pues es siempre el [15] mismo.) Pero si la recta y el círculo tienen especies, también los desplazamientos sobre ellas tendrán especies, pues el desplazamiento tiene diferencias específicas si aquello sobre lo cual se cumple las tiene. Por otra parte, aunque un desplazamiento se diferencia de otro según sea el medio por el cual se cumple, como el caminar si es mediante los pies y el volar si es mediante las alas, sin embargo estas diferencias son sólo diferencias en cuanto a la configuración del movimiento. Por consiguiente, los movimientos de las cosas son de

igual velocidad cuando en un tiempo igual pueden recorrer la misma magnitud, siendo la misma por ser [20] indiferenciada en especies y por tanto también indiferenciada con respecto a sus correspondientes movimientos. Por lo tanto, tenemos que considerar ahora en qué consiste la diferencia de un movimiento.

Nuestra argumentación muestra que el género no es una unidad sin diferencias, aunque en ocasiones muchas no se adviertan. Así, en los casos de equivocidad, hay términos cuyos significados son muy distantes, otros que tienen cierta semejanza entre sí, y otros cuyos significados son tan próximos por género o por analogía que no parecen [25] ser equívocos, aunque lo sean en realidad.

Pero ¿cuándo una especie es diferente de otra? ¿Será diferente cuando un mismo atributo se halla en diferentes sujetos o cuando diferentes atributos se hallan en diferentes sujetos? ¿Qué es lo que la define? ¿Qué nos permitirá decidir si la blancura o la dulzura son lo mismo o son diferentes en cada caso particular? ¿Serán diferentes por el hecho de parecer diferentes en los diferentes sujetos? ¿O para ser diferentes no tienen que ser enteramente lo mismo en los diferentes sujetos?

Y en cuanto a la alteración,[639] ¿cómo puede ser una de la misma velocidad que otra? Si recuperar la salud es una alteración, y si [30] uno puede recuperarla más rápidamente y otro más lentamente, y [249b] otros simultáneamente, entonces algunas alteraciones podrían ser de igual velocidad, ya que habrían tenido lugar en un tiempo igual. Pero ¿qué hemos de decir de lo que se altera? Porque aquí no se puede hablar de igualdad, como en el caso de las cantidades: los cambios cualitativos sólo pueden ser semejantes. Pero admitamos que la alteración de las cosas sea de la misma velocidad cuando experimentan [5] el mismo cambio en un tiempo igual. ¿Qué hemos de comparar entonces? ¿Los sujetos de los atributos o los atributos mismos? En el caso que estamos considerando suponemos que la salud es la misma, por lo que al no ser en un caso ni más ni menos que en otro su recuperación será semejante. Pero en el caso de que las cualidades sean distintas, como en el llegar a ser blanco y el recuperar la salud, no hay entonces ni identidad ni igualdad ni semejanza en las alteraciones, ya que la diferencia en las cualidades hace que las alteraciones [10] sean específicamente diferentes, ni la alteración es única, como tampoco serán únicos los movimientos locales (pues se diferencian según su trayectoria). Tenemos que averiguar entonces en cuántas especies se dividen las alteraciones y en cuántas los movimientos locales. Pues si las cosas que están en movimiento (en el sentido de que el movimiento les pertenece por sí y no por accidente) se diferencian específicamente, entonces sus respectivos movimientos se diferenciarán específicamente; y si se diferencian en género o en número, también sus movimientos se diferenciarán en género o en número.

[15] Pero, aun suponiendo que dos alteraciones sean de igual velocidad, ¿tenemos que considerar si los atributos son los mismos o semejantes, o si lo son los sujetos que se alteran, como por ejemplo el grado en que uno y otro llegan a hacerse blancos? ¿O hay que considerar ambos? ¿Las alteraciones serán entonces las mismas o diferentes según lo sean los atributos, o serán iguales o desiguales según lo sean sus sujetos respectivos?

Tenemos que hacernos ahora la misma pregunta en el caso de la [20] generación y

destrucción: ¿cómo una generación puede ser de igual velocidad que otra? Dos generaciones son de igual velocidad cuando dos cosas que son idénticas e indivisibles en especie se generan en un tiempo igual, por ejemplo dos hombres (no dos animales). Y una generación es más rápida que otra si en un tiempo igual lo generado es diferente en ambas (no tenemos un nombre para expresar esta diferencia, como lo tenemos en el caso de la desemejanza). Y en el supuesto de que aquello que constituye el ser de las cosas fuese un número,[640] una generación sería más rápida que otra si un número fuera mayor y otro menor aunque de la misma especie. Pero no tenemos un nombre común para ambas (como «desigualdad» para las cantidades y [25] «desemejanza» para las cualidades), ni tampoco para cada una en particular, como «más» y «menos» para expresar el grado de intensidad o preponderancia de una cualidad o «mayor» y «menor» para las diferencias de cantidad.

5

Relación entre las fuerzas y los movimientos

Puesto que un moviente siempre mueve algo, en algo y hasta algo (entendiendo por «en algo» el tiempo y por «hasta algo» una cierta cantidad de distancia recorrida; pues siempre lo que mueve algo tiene también que haberlo movido,[641] de manera que siempre tiene que haber [30] alguna cantidad de distancia recorrida y alguna cantidad de tiempo en que se lo haya hecho), consideremos entonces lo siguiente. Supongamos que A es el moviente, B la cosa movida, C la distancia según la cual es movida y T el tiempo en el cual es movida. Entonces, 1) en el [250a] tiempo T una fuerza igual a A hará que algo que es la mitad de B se mueva sobre el doble de la distancia C, y 2) lo hará mover sobre la distancia C en la mitad del tiempo T, pues de esta manera se mantendrá la proporción. Y 3) si la fuerza de A hace mover a B sobre la distancia C en el tiempo T, también hará mover a B sobre la mitad de C en la [5] mitad del tiempo T, y 4) una fuerza igual a la mitad de A moverá a la mitad de B sobre la distancia C en el tiempo T. Así, por ejemplo, sea E la mitad de la fuerza A, y F la mitad de la cosa movida B; entonces, la relación entre las fuerzas y los pesos será semejante y proporcional en uno y otro caso, de tal manera que cada fuerza hará que la misma distancia sea recorrida en el mismo tiempo.[642]

[10] Pero 5) aunque E hace mover a F sobre la distancia C en el tiempo T, no se sigue que E pueda mover en el tiempo T el doble de F sobre la mitad de la distancia C. Así, del hecho de que A mueva a B sobre una distancia C en el tiempo T no se sigue que E, que es la mitad de A, pueda hacer que B, en el tiempo T, o en una fracción suya, recorra una parte de C que esté, respecto de la totalidad de C, en la misma proporción en que está la fuerza A respecto a la fuerza E. Bien puede [15] ocurrir que E no mueva de ninguna manera a B. Porque del hecho de que la totalidad de una fuerza cause una determinada cantidad de movimiento, no se sigue que la mitad de esa fuerza vaya a

causar una cantidad proporcional de movimiento en un tiempo cualquiera; si así fuera, un hombre podría mover un barco, ya que tanto la fuerza motriz de los hombres que arrastran el barco como la distancia que le hacen recorrer son divisibles en tantas partes como hombres [20] intervengan. De ahí que sea falso el argumento de Zenón[643] de que cada grano de mijo tiene que hacer ruido al caer porque nada impide que en ningún tiempo un grano pueda mover algo de ese aire que la totalidad del medimno ha movido al caer. Tomada en sí misma, esa parte de mijo no puede mover tal cantidad de aire si no está en el todo; pues un grano no es más que una parte potencial del todo. Y si hay dos fuerzas, y cada una mueve un peso a una determinada distancia [25] y durante un cierto tiempo, entonces si se unifican moverán los dos pesos juntos sobre una distancia igual y en un tiempo igual, pues ésta es justamente la proporción.

Lo mismo hay que decir de la alteración y el aumento, pues hay algo aumentante y algo aumentado, en una cierta cantidad de tiempo y según una cierta cantidad de aumento. Y de la misma manera en el [30] caso de lo alterante y lo alterado, pues hay una cierta cantidad de alteración con respecto al más o al menos, y en una cierta cantidad de [250b] tiempo: en el doble de tiempo habrá una alteración doble y, a la inversa, una alteración doble ocupará doble cantidad de tiempo; la mitad de la alteración se producirá en la mitad del tiempo (o bien en la mitad del tiempo se producirá la mitad de la alteración), y en la misma cantidad de tiempo la alteración será doble.

Pero, aunque lo que hace alterar o aumentar lo hace según una cierta cantidad de alteración o aumento y en una cierta cantidad de tiempo, no se sigue que la mitad de la fuerza tenga que ocupar el doble [5] de tiempo para alterar o aumentar, o que en un tiempo igual se altere o aumente la mitad; puede no producirse ninguna alteración o aumento, como en el caso de los pesos.

---

605 Esta sentencia fue tomada por los aristotélicos medievales como la formulación del célebre principio de causalidad *(omne quod movetur ab alio movetur).* En el texto griego se la enuncia en forma pasiva: «todo lo movido es movido por algo». Para Aristóteles la razón es clara: como el acto es siempre anterior a la potencia, el movimiento en tanto que actualidad de lo potencial en cuanto tal (201b31) exige que algo actual actualice lo potencial, es decir, exige siempre una causa. Es más, exige que esa causa esté en contacto persistente con lo movido, no sólo en el momento inicial. Para el pensamiento moderno, en cambio, no *todo* movimiento tiene una causa: el movimiento inercial no tiene una causa en el sentido aristotélico del término.

606 La argumentación que sigue va dirigida contra Platón, *Fedro*, 245c/e.

607 *Cf.* 240b8-241a26.

608 En lo que sigue se argumenta mediante una *reductio ad absurdum* de la hipótesis contraria.

609 Aquí, como observa Cornford (nota *ad loc.* II, 210), parece referirse Aristóteles a la doctrina de las esferas concéntricas, según la cual cada una es movida por la que le es exterior; tiene que haber, entonces, una última esfera del universo, un primer moviente en movimiento (242b72), y más allá de ella un moviente inmóvil.

610 227b3-229a6.

611 *Cf.* 238a31-b22.

612 «Primero» con el sentido de «próximo», «inmediato».

613 Véase la definición de «estar junto», *háma*, en 226b21.

614 Sobre la *phorá* como primer movimiento *vid.* 260a20-261b21.

615 Al parecer, se refiere a Empédocles, Anaxágoras y los atomistas, para quienes la generación y la destrucción no eran más que combinación y separación *(sýnkrisis kaì diákrisis).* Pero, para Aristóteles, lo combinado y separado en una generación y destrucción no permanece lo mismo, sino que se transforma en algo nuevo; por tanto no pueden ser mera combinación y separación.

616 Podría haber puesto el ejemplo de la atracción magnética, pero se le plantearía una dificultad, pues parece una *actio in distans* en contradicción con su tesis de que un agente no puede actuar sobre algo si no está en contacto físico.

617 En el texto de Bekker hay una laguna, como ya observó Spengel. Aquí nos apartamos de Ross y seguimos el texto restaurado de Prantl.

618 Como se dice en *Categorías*, 8, «cualidades afectivas» *(pathētikaì poiótētes)* son las cualidades objeto de los cinco sentidos; son «afectivas» porque producen «afecciones» *(páthē)* en nuestros sentidos y porque pueden alterar las cualidades contrarias en las otras cosas.

619 Para un análisis del proceso de aumento o crecimiento *(áuxēsis)*, *vid. Acerca de la generación y la corrupción*, I, 5.

620 *Cf.* la definición de paronimia o expresión derivada en *Categorías*, 1a12.

621 Se trata, una vez más, de un argumento dialéctico apoyado en los usos del lenguaje; pero a la distinción lingüística entre paronimia y homonimia Aristóteles le da un alcance ontológico al fundamentarla categorialmente.

622 La generación de un hombre o de una casa son considerados como casos de *schēmátisis* (proceso de configuración), y el argumento es: no se puede decir que el proceso de generación sea una alteración, pues lo generado no existía antes, aunque la materia se altere en el proceso.

623 Mantenemos la traducción tradicional de *héxis* por «hábito», *habitus*, a pesar de que el vocablo sólo es propiamente expresivo en su contexto latino; en español tiene el inconveniente de significar tanto *habitus* como *habitudo.* Para salvaguardar el sentido del «tener», del *habere* (gr. *échein*, una de las categorías aristotélicas), Zubiri introdujo el vocablo «habitud» en el sentido de «modo de habérselas algo consigo mismo y con las demás cosas»; es el sentido aristotélico, el de un «modo de estar respecto de» (*cf. Metafísica*, 1022b4-14). El concepto es de origen platónico, y se encuentra también en los escritos hipocráticos.

624 Mantenemos también aquí la traducción de *aretḗ* por «virtud», a pesar de las limitaciones que tiene en la actualidad este vocablo, por ser la traducción que se ha mantenido desde Cicerón en adelante, y que los escolásticos transmitieron a la Europa moderna (todavía los médicos del XVIII y del XIX hablaban de «virtudes» de un cuerpo). Algunos, buscando originalidad, lo traducen por «excelencia», y *héxis* por «disposición». Pero una traducción tiene que remitirnos al lenguaje del autor, en este caso a la palabra *aretḗ*, y el vocablo acuñado por la tradición para remitirnos a esa palabra es «virtud». Jaeger, 1946, pág. 56, nos dice que Aristóteles tomó de Platón la doctrina de las *aretaí* del cuerpo (salud, fortaleza, belleza) y la de la salud como *symmetría* de las cualidades fundamentales, como también la idea de que hay un orden *(táxis)* fijo, tanto para el cuerpo como para el alma, y Platón la tomó a su vez de la medicina de su tiempo. Lo mismo hay que decir de la ética de la medida *(métron)* y la doctrina del término medio *(mesótēs)*, cuya fuente estaría, vía Platón, en las ideas matemáticas de los médicos hipocráticos; la *aretḗ* como *symmetría* del alma tendría, en cambio, un origen directamente pitagórico. Sea como fuera, la idea de *aretḗ* supone una visión teleológica de las cosas, según la cual algo (o alguien) tiene una *héxis* «virtuosa» si está constituido de tal manera que su modo de ser es estar en función de su fin propio. Se habla entonces no sólo de *aretḗ* del hombre, sino también de la de los animales, las plantas, y hasta de los utensilios y medicamentos. En cuanto a la *aretḗ* como *teleíōsis* (perfección, acabamiento, compleción), *cf. Metafísica*, 1021b14-17. El vicio, en cambio, es *éxtasis*, un salirse de, un alejarse de propio fin, un extravío.

625 *Cf. Ética nicomáquea*, II, 5.

626 Aquí, y en lo que resta del capítulo, se insiste en la idea de que en la base de la virtud y el vicio, y del pensamiento racional, hay siempre un proceso fisiológico (influencia de los hipocráticos).

627 Pero en *Ética nicomáquea*, se dirá que los placeres y dolores no son alteraciones, si bien tienen lugar mediante alteraciones de las sensaciones; el placer es *teleíōsis* y el dolor es *éxtasis*.

628 *Cf. supra*, 184a22; Platón, *República*, 524c.

629 Sobre el conocer incipiente *cf.* Platón, *Fedón*, 96b, donde se menciona una explicación fisiológica del acto mental, similar a la del tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada.* I. Düring, 1966, 303, indica que, según esta doctrina, cuyo origen acaso esté en Alcmeón, el pensar comienza cuando la mente se aparta del flujo de las sensaciones, opiniones y recuerdos, y llega al reposo *(ēremeîn).* Aristóteles agrega *stē̂nai*, en conexión etimológica con *epistḗmē.*

630 *Kathístē̂mi (katástasis)* tiene aquí el sentido de contención de las pasiones, distensión, sosiego, en oposición a *paroxysmós.* Esta oposición también se encuentra en los hipocráticos.

631 Para Aristóteles los movimientos rectilíneos no son comparables con los curvilíneos porque curvas y rectas son cualitativamente distintas. I. Düring, 1966, 475, dice que la razón de esta falsa consecuencia se debe a que entendió la cuestión como un problema geométrico; si lo hubiera entendido físicamente tendría que haber admitido que son comparables. Estamos, una vez más, ante uno de los postulados básicos de la física de Aristóteles, que la cuestiona de raíz: que el movimiento rectilíneo es esencialmente diferente del circular; esto se mantuvo hasta Galileo.

632 «Igual» y «Desigual» no son predicados cualitativos. En buena parte del capítulo el problema físico de la comparabilidad se plantea aporéticamente como un análisis semántico de nuestro lenguaje sobre las cosas (*vid.* Wieland, 1962, 159).

633 «Equívoco» o «ambiguo» *(homónymos)* es el término que significa cosas específicamente diferentes, diferentes por definición, *cf. Categorías*, 1a1-11.

634 «Mucho» es ambiguo si se predica del agua y del aire tomados por sí mismos, pues para Aristóteles se refiere a cosas esencialmente distintas y por tanto incomparables; aunque no lo sería si se adopta una unidad de referencia, p. ej. el volumen. La ambigüedad en este caso está en el término en sí mismo, no en su aplicación.

635 Para que dos cosas sean comparables con respecto a un atributo tiene que haber una identidad específica de referencia (la superficie, p. ej.) y el atributo tiene que ser específico («blanco», no meramente «color»).

636 Compárese con la distinción de la lógica terminista medieval entre los usos absoluto y connotativo de un término. Aquí «blanco» sólo puede designar *in recto* una superficie, pero *in obliquo* o *per accidens* un perro o un caballo. Habrá entonces una diferencia específica de cualidad cuando la cualidad significada sea diferente en uno y otro caso («agua» y «voz», p. ej.).

637 Desde el punto de vista de la comparación, cuanto se encuentra bajo un mismo género es múltiple y no uno; hay que llegar a una diferenciación específica para que sea posible la comparación.

638 Sólo los movimientos de la misma clase son comparables, y éstos tendrán que diferenciarse no sólo según la cualidad, cantidad y lugar, sino también según las subdivisiones de cada clase (p. ej., para que los movimientos locales sean comparables, sus trayectorias tienen que ser de la misma clase).

639 También para que las alteraciones sean comparables tienen que ser de la misma especie, es decir, tienen que ser alteraciones de una afección *(páthos)* de la misma especie; no es suficiente la identidad específica de los sujetos de la afección.

640 *Ei éstin arithmòs hē ousía.* Jaeger, 1946, pág. 341, ve aquí una referencia a la doctrina pitagórica y platónica de que la *ousía* de las cosas es numérica, y nos remite a *Metafísica*, 1080b37 y sigs., donde se discute la cuestión de si las mónadas que componen los números ideales son comparables o no; para que esos números sean comparables (es decir, para que se pueda decir que uno es igual, mayor o menor que otro) tienen que ser de la misma especie, *homeidēs.* Jaeger considera el pasaje como un indicio de la redacción temprana del libro VII.

641 El principio «si una cosa está ahora moviendo algo entonces tiene que haberlo movido ya antes» es un corolario dialéctico de lo establecido en 236b19-33 sobre la divisibilidad infinita de un cambio en base a la divisibilidad de su «tiempo propio», de lo que se sigue que «todo lo que está cambiando tiene que haber estado cambiando previamente» (b33), pues, por pequeño que sea, siempre habrá una parte anterior del tiempo en la que

habrá estado cambiando. Sobre todo este pasaje *vid.* Heath, 1970, págs. 142-146.

642 Lo que se discute aquí es qué tipo de relación hay entre el moviente, lo movido, la distancia recorrida y el tiempo del movimiento. Y se afirma: La distancia recorrida es directamente proporcional a la fuerza motriz *(dýnamis kinētikḗ)* y el tiempo requerido, e inversamente proporcional al peso del cuerpo. Pero esta relación sólo es válida en el caso de que la fuerza motriz sea mayor que la resistencia. Se prepara así la crítica de Zenón: tanto a la fuerza motriz requerida para cumplir un movimiento como al movimiento mismo hay que considerarlos como un todo, el cual sólo por el pensamiento es divisible.

643 Diels-Kranz, 29 A 29. Según el testimonio de Simplicio, *op. cit.*, 1108, 19-28, Zenón preguntó a Protágoras si podía oír el ruido de la caída de un grano de trigo o de una pequeña parte suya. Ante la respuesta negativa Zenón concluyó que tampoco tendrá que ser perceptible la caída de un medimno de trigo (el *medimno* era en Grecia una medida de capacidad equivalente a 52 litros). El argumento consiste en afirmar que si no se atribuye a la parte lo mismo que se atribuye al todo, y viceversa, se cae en el absurdo. También se cuestiona aquí la validez de la sensación. Aristóteles parece dar por supuesto que el concepto de sonido incluye tanto su actualidad en quien lo percibe como su posibilidad para ser percibido. Pero ¿el sonido es de suyo sonoro, y en cuanto tal perceptible en sí mismo, o sólo es sonoro cuando es percibido por alguien? Es el problema de la realidad de las cualidades. Para la posición de Aristóteles *vid. Metafísica*, IX, 4.

LIBRO OCTAVO

1

Siempre ha habido y siempre habrá movimiento

¿Alguna vez fue engendrado el movimiento, no habiendo existido [250b] antes, y ha de ser destruido alguna vez, de manera que ya nada estará en movimiento? ¿O no fue engendrado ni será destruido, sino que siempre existió y siempre existirá, y esto inmortal e incesante pertenece a las cosas, como si fuese una vida difundida en todo lo constituido por naturaleza?

Todos aquellos que han dicho algo sobre la naturaleza afirman que el movimiento existe, pues han meditado sobre la formación del mundo, y sobre la generación y destrucción de las cosas, lo que sería imposible si no existiera el movimiento. Y cuantos hablan de un número infinito de mundos,[644] de su generación y destrucción, afirman también que siempre hay movimiento (pues los procesos de generación y destrucción de los mundos no podrían tener lugar sin movimiento); y quienes sostienen que sólo hay un mundo, sea o no eterno,[645] hacen también sobre el movimiento la suposición correspondiente.

Ahora bien, si fuera posible que en algún tiempo nada esté en movimiento, sólo hay dos maneras en que esto puede suceder: o como dice Anaxágoras, para quien todas las cosas estaban juntas y en reposo en un tiempo infinito, y que la Inteligencia les introdujo movimiento y las separó;[646] o a la manera de Empédocles, que dice que todas las cosas están alternativamente en movimiento y en reposo: en movimiento, cuando el Amor hace que lo múltiple sea uno o cuando el Odio dispersa la unidad en la multiplicidad, y en reposo en los estados intermedios, y así nos dice:

> Puesto que el Uno aprendió a nacer de lo múltiple
> y luego al dividirse el Uno se va realizando en lo múltiple,
> [251a] así nacen las cosas y no tienen una vida estable,
> pero como estos cambios mutuos no cesan jamás,
> son siempre inmóviles en su ciclo.[647]

Tenemos que suponer que con «estos cambios» se refiere a la alternancia de uno a otro movimiento. Hemos de examinar entonces estas cosas y ver si es así, pues descubrir la verdad sobre esto es importante, no sólo para el estudio de la naturaleza, sino también para la búsqueda del primer principio.

Comencemos con las definiciones que hemos establecido en las anteriores lecciones *sobre la naturaleza*.[648] El movimiento, dijimos, es la actualidad de lo movible en tanto que movible. Es necesario, entonces, que existan cosas que puedan moverse según cada movimiento. Y aun dejando de lado la definición de movimiento, todos admitirían que para que algo se mueva hace falta que pueda moverse según cada movimiento particular; así, para que algo sea alterado tiene que ser alterable, para que

sea desplazado tiene que poder cambiar según el [15] lugar, y por tanto una cosa antes de ser quemada tiene que ser quemable, y antes de que queme a otra tiene que poder quemarla. Y sin duda será necesario que estas cosas hayan sido engendradas en algún tiempo, antes del cual no existían, o que sean eternas.

Ahora bien, si cada una de las cosas movibles ha sido generada, entonces con anterioridad a este movimiento tendrá que haber habido otro cambio o movimiento, aquel por el cual fue generado lo que [20] puede ser movido o mover. Y suponer que tales cosas hayan existido siempre con anterioridad al movimiento parece una suposición absurda a poco que se la considere, y parecerá todavía más absurda conforme avancemos en nuestro examen. Porque si, entre las cosas movibles y motrices, suponemos que en algún tiempo una sea la que primero mueva y otra la que primero es movida, pero en otro tiempo 〈anterior〉 [25] no hay sino reposo, entonces será necesario que haya un cambio anterior al reposo; porque tiene que haber una causa del reposo, ya que el reposo es privación de movimiento. Por consiguiente, tendrá que haber un cambio con anterioridad al primer cambio.

En efecto, algunas cosas mueven en un solo sentido, mientras que otras mueven según movimientos contrarios; así, el fuego calienta, pero no enfría; en cambio, parece que hay una ciencia de los contrarios [30] sin que deje de ser una. Aunque también en el primer caso parece haber alguna similitud con lo que se observa en el segundo, pues en cierto modo el frío calienta cuando se aparta y se aleja, como también el hombre de ciencia yerra voluntariamente cuando utiliza su ciencia en sentido contrario.[649] Pero todas las cosas que tienen posibilidad de actuar [251b] y padecer o de mover y ser movidas, no tienen tal posibilidad de cualquier manera, sino cuando están dispuestas de determinada manera y se aproximan entre sí. Así, cuando dos cosas se aproximan de tal manera que una mueve y la otra es movida, y cuando están dispuestas de tal manera que una puede mover y la otra puede ser movida. Y si el movimiento no existiese siempre, es claro que ninguna de las dos [5] cosas estaría en condiciones tales que una tuviese la posibilidad de ser movida y otra de mover, sino que sería preciso que una u otra cambiase. Esto ocurre necesariamente en el caso de los relativos; por ejemplo, si una cosa es el doble que otra, pero antes no lo era, entonces tendrán que haber cambiado una u otra, si no ambas. Luego habrá un cambio [10] anterior al primero.

Además, ¿cómo podría haber un «antes» y un «después» si no existiera el tiempo? Es más, ¿cómo podría existir el tiempo si no existiera el movimiento? Porque si el tiempo es el número del movimiento, e incluso un cierto movimiento, y puesto que el tiempo existe siempre,[650] entonces es necesario que el movimiento sea eterno.

Pero, sobre el tiempo, parece que todos están de acuerdo, excepto uno, pues dicen que es ingénito. Y justamente en esto se apoya Demócrito [15] para mostrar que es imposible que todas las cosas sean generadas, pues el tiempo es ingénito. Sólo para Platón hay generación del tiempo, pues dice que fue generado simultáneamente con el cielo, y que el cielo fue generado.[651] Pero si el tiempo no puede existir ni se puede pensar sin el «ahora», y si el «ahora» es un cierto medio, que [20] sea a la vez principio y fin, el principio del tiempo futuro y el fin del tiempo pasado, entonces el tiempo tiene

que existir siempre. Porque el extremo del último tiempo que podemos tomar tiene que ser algún «ahora» (pues en el tiempo no podemos captar nada fuera del «ahora»). [25] En consecuencia, puesto que el «ahora» es a la vez principio y fin, tiene que haber necesariamente un tiempo en ambas direcciones.[652] Pero si es así para el tiempo, es evidente que también tiene que serlo para el movimiento, ya que el tiempo es un afección del movimiento.

El mismo razonamiento se puede hacer sobre la indestructibilidad del movimiento, pues así como en la generación del movimiento se [30] mostró que había un cambio anterior al cambio primero, así también en este caso habrá un cambio posterior al cambio último; porque una cosa no cesa simultáneamente de ser movida y de ser movible, como no cesa de ser quemada y de ser quemable (pues es posible que una cosa sea quemable sin que por ello sea quemada), ni cuando una cosa [252a] cesa de ser moviente tiene que cesar al mismo tiempo de ser motriz. Y también lo que destruye algo tendrá a su vez que ser destruido después de que destruya, y lo que lo destruya también tendrá que ser destruido; porque la destrucción es también un cierto cambio. Pero si esta consecuencia es imposible, es claro que el movimiento es eterno, [5] y que no puede haber existido en un tiempo y no en otro, por lo que esta concepción parece más bien una mera ficción.[653]

Lo mismo hay que decir del supuesto de que las cosas son así por la Naturaleza y que ésta ha de ser considerada como un principio, como parece haber pensado Empédocles cuando dice que el dominio y la fuerza motriz alternante del Amor y el Odio es algo que pertenece por necesidad a las cosas, y que en el tiempo intermedio las [10] cosas están en reposo. Quizá también digan lo mismo quienes, como Anaxágoras, suponen un solo principio del movimiento.[654] Ahora bien, lo que es por naturaleza y según naturaleza nunca puede ser algo desordenado, pues la naturaleza es en todas las cosas causa del orden.[655] Pero entre un infinito y un infinito no hay proporción,[656] y todo orden es una proporción. Luego, si se dice que primero hubo un reposo durante un tiempo infinito y que luego comenzó el movimiento en algún tiempo, y que es indiferente que comenzase en [15] un tiempo o en otro anterior, y que además no había orden alguno, entonces no se puede decir que sea obra de la naturaleza. Porque lo que es por naturaleza, o tiene un modo de ser invariable y no es ahora de una manera y luego de otra (como el fuego, que es llevado naturalmente hacia arriba, y no a veces sí y a veces no), o su variación tiene una razón. Por eso sería mejor decir que el Todo está alternativamente [20] en reposo y en movimiento, como lo hace Empédocles o cualquier otro que haya hablado así, pues al menos habría ya un cierto orden. Pero quien diga esto no puede limitarse a afirmarlo, sino que también tendrá que decirnos su causa, no simplemente suponer algo y establecer un axioma sin razón, sino que tendrá que apoyarlo en [25] una inducción o en una demostración, porque estas suposiciones de Empédocles no son causas, ni lo son la esencia del Amor y del Odio, aunque lo propio de uno sea unir y del otro separar. Y si se limita esta alternancia a algunas cosas, habría que mostrar en qué casos es así: por ejemplo, que hay algo que une a los hombres, el amor, mientras [30] que los enemigos se evitan entre sí. Pues él supone que esto ocurre en el Todo

porque se puede observar en ciertos casos. Además, se tendría que explicar por qué los tiempos alternantes son iguales.

En general, pensar que tenemos un principio suficiente por el hecho de que algo siempre es así o siempre ocurre así, es una suposición errónea. Sin embargo, esto es lo que hace Demócrito al reducir las causas que explican la naturaleza al hecho de que las cosas han ocurrido [252b] en el pasado tal como ocurren en el presente, sin pensar que haya que buscar un principio que explique este «siempre»; así, mientras su teoría es verdadera en lo que se refiere a ciertos casos particulares, es errónea cuando le da un alcance universal. Los ángulos de un triángulo son siempre iguales a dos rectos, pero hay otra causa de la eternidad de esta verdad, mientras que los principios tienen en sí mismos la causa [5] de su propia eternidad.[657]

Baste, pues, con lo dicho para mostrar que nunca hubo un tiempo en el que no hubiera movimiento y que nunca habrá un tiempo en el que no haya movimiento.

2

Refutación de las objeciones a la eternidad del movimiento

No son difíciles de refutar las posiciones contrarias a las nuestras. Las principales consideraciones por las que se podría pensar que el movimiento pudo existir en un tiempo, sin haber existido antes en absoluto, son las siguientes:

En primer lugar, porque ningún cambio es eterno,[658] pues la naturaleza [10] de todo cambio es tal que procede desde algo hacia algo, por lo que todo cambio tiene que estar limitado por los contrarios entre los cuales se genera, y por lo tanto nada puede moverse hasta el infinito.[659]

En segundo lugar, vemos que tiene la posibilidad de ser movido lo que no está en movimiento ni tiene ningún movimiento en sí mismo, como ocurre en las cosas inanimadas que, al no estar en movimiento [15] ni parcialmente ni en su totalidad sino en reposo, pueden ser movidas en algún momento; pero si el movimiento no puede generarse de su no existencia, estas cosas tendrían que estar siempre en movimiento o no estarlo jamás.[660]

En tercer lugar, esto es todavía más evidente en los seres animados; porque, aunque en ocasiones no hay en nosotros movimiento alguno y permanecemos en quietud, en ocasiones estamos en movimiento y se genera en nosotros, desde nosotros mismos, el principio del movimiento, aunque nada exterior nos mueva. Ciertamente no vemos que esto [20] ocurra de la misma manera en las cosas inanimadas, que siempre son movidas desde fuera por otra cosa; pero decimos, en cambio, que el animal se mueve a sí mismo. Por consiguiente, si a veces un animal está enteramente en reposo, podrá generarse un movimiento en algo inmóvil desde sí mismo y no desde fuera. Y si esto es posible en un animal, ¿qué [25] impide que ocurra lo mismo también en el Todo? Porque si esto ocurre

en un microcosmos también podrá ocurrir en un macrocosmos;[661] y si en el cosmos, también en el infinito, si es verdad que el infinito puede estar en movimiento y en reposo como un todo.[662]

El primero de estos argumentos, a saber, que ningún movimiento hacia los opuestos es siempre el mismo y numéricamente uno, es correcto. Porque quizá sea esto necesario, si es verdad que el movimiento de [30] lo que es uno y lo mismo no puede ser siempre uno y el mismo. Y pregunto, por ejemplo, si el sonido de una misma cuerda es siempre uno y el mismo o es siempre distinto en cada caso, aunque la cuerda y su movimiento sigan siendo los mismos. Pero, sea como fuere, nada [35] impide que haya un movimiento que sea el mismo por ser continuo y [253a] eterno. Esto se aclarará más adelante.

En cuanto al segundo, no hay ningún absurdo en que sea puesto en movimiento lo que antes no lo estaba, si lo que lo mueve desde fuera unas veces está presente y otras no lo está. Queda, sin embargo, [5] por investigar cómo es posible que una misma cosa en ocasiones sea movida y en otras no lo sea por una misma cosa que tiene posibilidad de moverla.[663] Porque la dificultad planteada equivale en realidad a esto: ¿por qué algunas cosas no están siempre en reposo y otras no están siempre en movimiento?

El tercero puede parecer que presenta mayor dificultad que los otros, al alegarse que se genera en las cosas un movimiento que antes no existía, como ocurre en las cosas vivientes; porque un animal está [10] primero en reposo y luego camina, sin que aparentemente nada externo lo haya movido. Pero esto es falso; porque observamos que hay siempre una parte orgánica del animal que está en movimiento,[664] y la causa del movimiento de esta parte no es el animal mismo, sino acaso el ambiente que lo contiene. Y decimos que el animal se mueve a sí mismo no en todos los movimientos, sino sólo según el movimiento [15] local. Por lo tanto, nada impide, antes bien acaso se pueda decir que es necesario que muchos movimientos sean generados en el cuerpo por el ambiente que lo contiene, y algunos de éstos mueven al pensamiento y al deseo, y este último mueve a su vez al animal como un todo, como ocurre durante el sueño, pues en este caso aunque no hay ningún movimiento sensitivo en el animal, hay algún movimiento que [20] hace que se despierte. Pero esto se aclarará más adelante.

3

El reposo y el movimiento como modos de ser

Comenzaremos este examen por la dificultad antes mencionada:[665] ¿por qué razón algunas cosas a veces están en movimiento y a veces están de nuevo en reposo? Porque, necesariamente o 1) todas las cosas están siempre en reposo, o 2) todas están siempre en movimiento, o 3) [25] algunas están en movimiento y otras están en reposo, y en este último caso o *a)* las cosas en movimiento están siempre en movimiento y las que están

en reposo siempre en reposo, o *b)* todas están constituidas por naturaleza para estar en movimiento y en reposo, o *c)* una tercera alternativa: que pueda haber cosas que estén siempre inmóviles, otras [30] siempre en movimiento y otras que participen de ambos estados.[666] Esta última posibilidad es la única que debemos mantener, pues resuelve todas las dificultades y es para nosotros el fin de este estudio.

Ahora bien, pretender que todas las cosas están en reposo y apoyarse para ello en la razón rechazando el testimonio de los sentidos es debilidad intelectual, y es poner en duda todas las cosas, no sólo una [35] parte. Y no sólo es oponerse a los físicos, sino a todas las ciencias y las [253b] opiniones recibidas, ya que todos hacen uso del movimiento.[667] Además, así como en las matemáticas las objeciones sobre los principios no afectan a los matemáticos, y lo mismo en las otras ciencias, tampoco [5] aquello de que ahora nos ocupamos afecta al físico; pues éste da por supuesto que la naturaleza es principio del movimiento.

Y quizás es también falso afirmar que todo está en movimiento, aunque es menos opuesto a nuestra investigación. Porque, aunque en nuestras lecciones *sobre la naturaleza* hemos establecido que la naturaleza es principio tanto del movimiento como del reposo,[668] también establecimos que el movimiento es algo natural. Hay quienes afirman que [10] no se trata de que algunas cosas estén en movimiento y otras no, sino de que todas las cosas están siempre en movimiento, aunque esto se oculta a nuestros sentidos.[669] Pero a éstos, aun cuando no especifiquen a qué movimiento se refieren o si se refieren a todos, no es difícil responderles.

Porque no puede haber un proceso continuo de aumento o disminución,[670] sino que habrá estados intermedios en los que se detenga. El razonamiento es similar al que se puede hacer en el caso de la [15] piedra horadada por la gota de agua o dividida por las plantas que han crecido en ella; pues aunque la gota haya erosionado o desgastado una cierta cantidad de piedra, no se sigue que también la mitad lo habría hecho en la mitad del tiempo, sino que, como en el caso del barco arrastrado,[671] aquí también tantas gotas producen tanto movimiento, pero una parte de esas gotas no producirá un efecto proporcionado [20] en algún tiempo. Ciertamente, cada parte de la piedra que ha sido quitada es divisible en muchas partes, pero ninguna de ellas es movida separadamente, sino todas juntas. Es evidente, entonces, que del hecho de que la disminución sea infinitamente divisible no se sigue que tenga que haber una destrucción continua de las partes, sino que el todo puede ser destruido a la vez en algún momento.

Ocurre lo mismo en el caso de la alteración, cualquiera que ésta sea; porque, aunque lo que está en alteración sea infinitamente divisible en partes, no por eso la alteración misma ha de ser divisible hasta [25] el infinito, sino que a menudo se produce en bloque,[672] como en el caso de la congelación. Además, cuando alguien está enfermo, se requiere un tiempo para que recobre la salud, pues no cambia en el límite del tiempo; y tendrá que cambiar hacia la salud, no hacia otra cosa. Por consiguiente, decir que se estará alterando continuamente es oponerse [30] abiertamente a la evidencia de los hechos, porque la alteración es un cambio hacia un estado contrario; pero la piedra no se

hace ni más dura ni más blanda.

En cuanto al desplazamiento, sería muy extraño que no se pudiese captar la caída de una piedra o su permanencia en tierra. Además, la tierra y cada uno de los otros cuerpos permanecen necesariamente en [35] sus lugares propios, de los que sólo por violencia son movidos. Luego, [254a] si alguna de estas cosas está en sus lugares propios, entonces tampoco con respecto al lugar se puede decir que todas las cosas están 〈siempre〉 en movimiento.

Éstos y otros argumentos similares nos convencerán, entonces, de que es imposible que todas las cosas estén siempre en movimiento o siempre en reposo.

Pero tampoco es posible que algunas cosas estén siempre en reposo, [5] otras siempre en movimiento, y que no haya ninguna que a veces esté en reposo y a veces en movimiento. Esta tesis tiene que ser declarada imposible, por consideraciones similares a las anteriores (pues observamos que los mencionados cambios[673] se producen en las mismas cosas). Además, ponerlos en duda significa ir contra la evidencia de los hechos; porque no habría aumento ni movimiento violento si un cuerpo que antes estaba en reposo no pudiera ser movido contra la [10] naturaleza. Esta tesis suprime entonces la generación y destrucción.[674] Pero casi todos piensan que el movimiento es también en cierto sentido una generación y una corrupción, pues aquello hacia lo que cambia una cosa es aquello que y en lo que llega a ser, y aquello desde lo cual cambia es aquello que es destruido o desde lo que es destruido. Por lo tanto, es claro que hay cosas que a veces están en movimiento y a veces en reposo. [15]

En cuanto a la afirmación de que todas las cosas a veces están en reposo y a veces en movimiento, hay que remitirla a lo que hemos dicho anteriormente.[675] Tenemos que tomar de nuevo como punto de partida las alternativas que hemos distinguido antes: o 1) todas las cosas están en reposo, o 2) todas están en movimiento, o 3) algunas están en reposo y otras están en movimiento; y si algunas están en reposo y [20] otras en movimiento, entonces o *a)* todas tienen que estar a veces en reposo y a veces en movimiento, o *b)* algunas tienen que estar siempre en reposo, algunas siempre en movimiento y otras a veces en reposo y a veces en movimiento.

Pero ya hemos dicho[676] que es imposible que todas las cosas estén en reposo. Digámoslo de nuevo. Aunque fuese verdad, como dicen algunos,[677] que el ser es infinito e inmóvil, no parece que sea así según [25] la sensación, sino que muchas cosas parecen estar en movimiento. Y si esto fuera una opinión falsa o, en general, una opinión, entonces existe el movimiento; y de la misma manera si fuera imaginación o si algo pareciera ser diferente en diferentes tiempos, ya que la imaginación y la opinión son en algún sentido movimientos. Pero examinar esto y buscar [30] una razón cuando estamos en una situación mejor que la del que tiene necesidad de una razón, es discernir mal lo que es mejor y lo que es peor, lo que es creíble y lo que no lo es, lo que es principio y lo que no lo es.

Y de la misma manera es también imposible que todas las cosas estén siempre en movimiento, o que algunas estén siempre en movimiento [35] y otras siempre en reposo.

Porque frente a estas alternativas [254b] nos basta una convicción: el hecho de que vemos que algunas cosas están a veces en movimiento y a veces en reposo.[678] Luego es evidente que tan imposible es que todas las cosas estén continuamente en reposo o continuamente en movimiento, como que algunas estén siempre en movimiento y otras siempre en reposo.

Queda por considerar si *a)* todas las cosas son tales que están en [5] movimiento y en reposo, o *b)* si algunas son así, pero hay también algunas que están siempre en reposo y otras siempre en movimiento. La segunda alternativa es la que vamos a establecer.

4

Todo lo que está de suyo en movimiento es movido por algo

Entre las cosas movientes y las cosas movidas, algunas mueven y son movidas por accidente, otras de suyo;[679] por accidente, cuando sólo [10] pertenecen o son parte de las cosas que mueven o son movidas; de suyo, como cuando una cosa mueve o es movida no meramente por pertenecer a tal cosa ni ser una parte suya.

Ahora bien, entre las cosas que tienen movimiento de suyo, algunas se mueven por sí mismas[680] y otras por otras cosas; y en algunos casos su movimiento es natural, en otros violento y contrario a su naturaleza.[681] [15] En las cosas que se mueven por sí mismas su movimiento es natural,[682] como por ejemplo en todos los animales, pues el animal se mueve a sí mismo por sí mismo; y siempre que el principio del movimiento de una cosa está en la cosa misma decimos que su movimiento es natural.[683] Por tanto, el animal como un todo se mueve a sí mismo naturalmente, pero el cuerpo del animal puede estar en movimiento naturalmente o bien de modo contrario a su naturaleza; esto depende de la clase de movimiento que tenga ocasión de experimentar o de la clase [20] de elemento de que está compuesto. Y lo que es movido por otro es movido naturalmente o bien contra naturaleza; por ejemplo, el movimiento hacia arriba de una cosa terrestre y el movimiento hacia abajo del fuego son contra naturaleza; además, a menudo también las partes de los animales están en movimiento de un modo contrario a la naturaleza, en contraste con sus posiciones y sus modos naturales de movimiento. Y el hecho de que lo que está en movimiento es movido [25] por algo es sobre todo evidente en las cosas que están en movimiento contra naturaleza, porque en tales casos es claro que es movido por otra cosa. Y después de las cosas que están en movimiento contra naturaleza, entre las que están en movimiento según naturaleza esto es más claro en las que se mueven por sí mismas, como en el caso de los animales; pues lo oscuro no es el que estén movidas por algo, sino más bien cómo hemos de distinguir en ellas entre lo moviente y lo movido. Podría parecer que, así como en las embarcaciones y en las cosas no [30] organizadas naturalmente, así también en los animales lo que causa el movimiento está separado de lo que experimenta el movimiento, y que sólo en este

sentido el animal como un todo causa su propio movimiento.

Pero la mayor dificultad se presenta en el último caso de la distinción que hemos hecho. En efecto, entre las cosas que son movidas por [35] otras hemos distinguido los casos en los que el movimiento es contra naturaleza y nos queda contrastarlos con aquellos en los que el movimiento es natural. Y son precisamente estos casos los que pueden [255a] plantearnos dificultad si pretendemos decidir de dónde proviene el movimiento, como, por ejemplo, las cosas ligeras y las cosas pesadas. Cuando estas cosas están en movimiento hacia lugares opuestos al que propiamente ocuparían, su movimiento es violento; cuando están en movimiento hacia sus lugares propios, lo ligero hacia arriba y lo pesado hacia abajo, su movimiento es natural; pero de dónde provenga [5] el movimiento en este último caso no es tan evidente como cuando el movimiento es contrario a naturaleza.[684] Es imposible decir que su movimiento proviene de ellas mismas, ya que esto es propio de lo viviente y de las cosas animadas. Si así fuese, ellas podrían también detenerse a sí mismas (digo, p. ej., que si una cosa es con respecto a sí misma causa del caminar, lo es también del no caminar). De esta manera, en el supuesto de que el fuego tenga el poder de desplazarse a sí mismo hacia arriba, es claro que lo tendrá también para desplazarse a sí mismo hacia [10] abajo. En efecto, si las cosas se mueven a sí mismas, sería irracional suponer que sólo se mueven por sí según una clase de movimiento. Además, ¿cómo es posible que algo continuo y naturalmente unido[685] se mueva a sí mismo? Porque en tanto que no es por contacto por lo que es uno y continuo, es impasible; sólo en tanto que está dividido, [15] una parte suya es por naturaleza activa y otra pasiva. Por lo tanto, ninguna de las cosas que ahora estamos considerando se mueve a sí misma (pues están naturalmente unidas), ni alguna otra cosa que sea continua, sino que en cada caso el moviente tiene que diferenciarse de lo movido, como hemos visto que ocurre en las cosas inanimadas cuando algo animado las mueve. Pero ocurre también que éstas son siempre movidas [20] por algo; esto se hará evidente si distinguimos las causas.

Las distinciones anteriores se pueden hacer también en el caso de las cosas movientes: algunas de ellas pueden producir movimiento contra naturaleza (la palanca, por ejemplo, no es naturalmente capaz de mover lo pesado),[686] otras, según naturaleza (por ejemplo, lo caliente en acto puede mover a lo caliente en potencia); y de la misma manera en los demás casos similares.

[25] Y lo que es potencialmente de una cierta cualidad o de una cierta cantidad o en un cierto lugar, cuando posee tal principio en sí mismo, es de la misma manera movible por naturaleza y no accidentalmente (pues una misma cosa puede ser tanto de una cierta cualidad como de una cierta cantidad, pero una pertenecería por accidente a la otra y no de suyo). Así, cuando el fuego o la tierra están movidos por algo, el movimiento es violento cuando es contrario a naturaleza y natural [30] cuando estando en potencia son llevados hacia sus propios actos.[687]

Pero como «en potencia» se dice en muchos sentidos,[688] por esta razón no es evidente por qué se mueven tales cosas, como el fuego hacia arriba y la tierra hacia

abajo. Y el que está aprendiendo una ciencia conoce en potencia de modo diferente al que ya posee la ciencia, pero no la ejercita actualmente. Ahora, siempre que lo que puede actuar y lo que puede ser actuado están juntos, lo que es en potencia llega a ser [35] en acto, como, por ejemplo, el que aprende pasa de un estado potencial [255b] a otro estado potencial; pues el que tiene conocimiento de una ciencia, pero no lo ejercita actualmente, tiene un conocimiento potencial de la ciencia,[689] aunque no en el mismo sentido en que la conocía potencialmente antes de aprenderla. Y cuando se encuentra en esta condición, si algo no se lo impide, actualiza su conocimiento y contempla; de otro modo estaría en una contradicción y en la ignorancia. [5]

La situación es similar en el caso de los cuerpos naturales. Así, lo que es frío es caliente en potencia, y cuando el cambio se produce es entonces fuego y quema, a menos que algo se lo impida y le obstaculice. Lo mismo ocurre con respecto a lo pesado y lo ligero: lo ligero se engendra de lo pesado, como el aire se engendra del agua (pues el agua es el primer cuerpo pesado que es en potencia ligero), y el aire [10] es ya ligero y lo será inmediatamente en acto, a menos que algo se lo impida. La actualidad de lo ligero consiste en que la cosa ligera esté en un cierto lugar, a saber, en alto, y cuando está en un lugar opuesto algo le impide elevarse. Lo mismo hay que decir con respecto a la cantidad y la cualidad.

Ahora bien, la pregunta que se busca responder es ésta: ¿por qué se mueven hacia sus lugares propios lo ligero y lo pesado? La razón [15] está en que tienen una tendencia natural hacia un lugar y esto constituye el ser de lo ligero y de lo pesado, estando uno determinado hacia arriba y el otro determinado hacia abajo. Como hemos dicho, una cosa puede ser en potencia ligera o pesada en muchos sentidos. Así, no sólo cuando una cosa es agua es en cierto sentido ligera en potencia, [20] pues es posible que algún obstáculo le impide estar arriba, pero cuando el obstáculo sea quitado cumplirá su actividad y se elevará siempre más alto. El proceso por el que una cualidad cambia a una existencia actual es similar; así, el que ejercita el conocimiento pasa inmediatamente a su posesión, a menos que algo se lo impida. Y también lo que es de una cierta cantidad se extiende sobre un cierto espacio, salvo que algo se lo impida.

[25] Pero quien mueve lo que obstruye e impide el movimiento de la cosa, en un sentido provoca su movimiento y en otro no, como es el caso de quien aparta la columna que sostiene el tejado o de quien quita la piedra que mantiene el odre bajo el agua, que son causa accidental del movimiento, así como la causa real del movimiento de una pelota al rebotar en una pared no es la pared, sino quien la ha lanzado.[690] Está claro, entonces, que en ningún caso la cosa se mueve a sí misma; posee [30] en sí misma un principio del movimiento, pero no del mover algo o causar movimiento, sino del padecer.

Así pues, si el movimiento de todas las cosas que son movidas es o natural o contrario a naturaleza y violento, y si todas las cosas cuyo movimiento es violento y contrario a naturaleza están movidas por algo y por otra cosa que ellas mismas, y si a su vez todas las cosas cuyo movimiento es natural están movidas por algo, tanto las que se [35] mueven por sí mismas como las que no se mueven por sí, como por [256a] ejemplo las cosas ligeras y las cosas pesadas (que están movidas o por lo que las ha generado y

hecho ligeras o pesadas, o bien por lo que ha eliminado los obstáculos y los impedimentos), entonces todas las cosas que están en movimiento tienen que ser movidas por algo.

5

El primer moviente tiene que ser inmóvil

Ahora bien, esto puede ocurrir de dos maneras: o que no sean movidas directamente por el moviente mismo, sino mediante otra cosa que mueve el moviente, o que sean movidas por el moviente mismo, y en [5] este caso o el moviente precede inmediatamente al último término de la serie o mueve mediante una pluralidad de intermediarios, como el bastón que mueve la piedra y es movido por la mano, la cual a su vez es movida por el hombre, y éste no mueve por ser movido por otro. En tal caso, decimos que ambos mueven, tanto el último (el bastón) como el primer moviente (el hombre), pero sobre todo el primero, ya [10] que el primer moviente mueve al último, mientras que el último no mueve al primero, y el primero puede mover sin el último, pero el último no puede mover sin el primero; así, el bastón no podrá mover si el hombre no lo mueve.

Si todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo, y si lo que mueve tiene que ser movido a su vez por otra cosa o no, y si es movido por otra cosa movida tendrá que haber un primer moviente [15] que no sea movido por otra cosa, mientras que si éste es el primer moviente no tendrá necesidad de un moviente intermedio que sea también movido (pues es imposible que haya una serie infinita de movientes movidos por otro, ya que en una serie infinita no hay nada que sea primero); por lo tanto, si toda cosa en movimiento es movida por algo, y si lo que primero mueve también es movido, aunque no por [20] otra cosa, entonces tiene que moverse por sí mismo.[691]

Este mismo argumento se puede formular también de la siguiente manera. Todo moviente mueve algo y lo mueve por medio de algo; pues el moviente mueve o por su propia acción o mediante otra cosa; por ejemplo, un hombre puede mover una cosa o por sí mismo o mediante un bastón, y una cosa puede ser derribada o por el viento mismo o por una piedra empujada por el viento. Ahora es imposible que algo mueva [25] mediante otra cosa si no hay un moviente que se mueva por su propia acción; pero si un moviente se mueve por sí mismo no es necesario que haya otra cosa mediante la cual imparta movimiento; y en el caso de que haya otra cosa mediante la que se imparta movimiento, tendrá que haber algo que mueva, no mediante otro, sino por sí mismo, o de lo contrario se procederá hasta el infinito. Por lo tanto, si lo que mueve [30] es movido, habrá que detenerse y no proceder hasta el infinito; porque si el bastón mueve algo por ser movido por la mano, la mano mueve al bastón, pero si alguna otra cosa mueve mediante la mano, la mano será movida también por algo distinto de sí misma. Y si lo que mueve es siempre distinto de aquello mediante lo cual mueve, tendrá que haber antes alguna cosa que imparta movimiento por sí misma. Por lo tanto, si el último

moviente es movido sin que haya otra cosa que lo mueva, [256b] es necesario que se mueva a sí mismo. Así pues, también según esta argumentación, o bien todo lo movido es movido inmediatamente por un moviente, o bien se llegará en algún momento a tal moviente.

Pero, con respecto a lo que se ha dicho, llegaremos también a la misma conclusión mediante las siguientes consideraciones. Si todo lo movido es movido por algo que es movido, entonces o bien el ser movido [5] es un carácter que les pertenece a las cosas movientes por accidente, de manera que cada una de éstas mueve al ser movida, pero no siempre por ser movida, o bien no les pertenece por accidente sino por sí misma. Pues bien, si fuese por accidente, lo movido no sería necesariamente movido; y si es así, es claro que podría haber un tiempo en el que ninguna [10] cosa estuviese en movimiento, ya que lo accidental no es necesario, sino que tiene la posibilidad de no ser. Y si suponemos tal posibilidad, no se seguirá nada imposible,[692] aunque puede ser una falsedad. Pero suponer que no haya movimiento es una suposición imposible, pues como hemos mostrado antes es necesario que siempre lo haya.[693]

Y esta consecuencia es razonable. Pues tiene que haber tres cosas: [15] lo movido, lo moviente y aquello mediante lo cual el moviente mueve. Ahora bien, lo movido tiene que ser movido, pero no es necesario que mueva otra cosa; en cambio, aquello mediante lo cual el moviente mueve necesariamente mueve y es movido, pues cambia con lo movido al mismo tiempo y en la misma relación[694] (como es manifiesto en las cosas que mueven a otras con respecto al lugar, pues tienen que estar en contacto mutuo hasta cierto punto); y el moviente es inmóvil si no es aquello mediante lo cual mueve algo. [20] Ahora bien, puesto que vemos el último término de la serie, esto es, aquello que puede ser movido por otro pero no tiene el principio de su movimiento en otro, y vemos también lo que es movido no por otro sino por sí, es razonable suponer, por no decir necesario, que haya un tercer término que mueva sin ser movido.

Por eso Anaxágoras tiene razón al decir que el Nous es impasible [25] y sin mezcla, puesto que hace de él un principio del movimiento; porque sólo podrá mover si es inmóvil,[695] y sólo podrá dominar si es sin mezcla.

Pero, por otra parte, si el moviente no fuese movido por accidente sino por necesidad, y si no pudiera mover si no fuese movido, entonces el moviente, en cuanto es movido, tendrá que ser movido según la [30] misma especie de movimiento o según otra distinta. Digo, por ejemplo, que o bien lo que calienta también ha sido calentado, lo que cura también ha sido curado y lo que desplaza también ha sido desplazado, o bien lo que cura ha sido desplazado y lo que desplaza ha sido aumentado. Pero es evidente que esto es imposible. Porque en el primer caso tendríamos que dividir el movimiento hasta sus últimas especies [257a] indivisibles y decir, por ejemplo, que quien estuviera enseñando alguna lección de geometría estaría aprendiendo la misma lección, y que si arrojase algo sería arrojado de la misma manera. Y si no admitimos esto, tendríamos que suponer que lo que mueve sería movido con un movimiento de otro género; por ejemplo, lo que hace desplazar algo sería aumentado, lo que hace aumentar sería alterado por otra cosa, y [5]

lo que hace alterar algo sería movido por otro según otro movimiento. Pero este proceso tendría que detenerse en algún momento, pues las especies de movimiento son limitadas. Y si dijéramos que los movimientos se repiten, y que lo que hace alterar es desplazado de un lugar a otro, esto sería lo mismo que decir que lo que hace desplazar algo está siendo desplazado o que quien enseña está siendo enseñado; pues es claro que toda cosa en movimiento es movida por un moviente [10] anterior a su propio moviente inmediato, y sobre todo por el primero de los movientes. Sin embargo, también esto es imposible, porque se seguiría que el que enseña estaría aprendiendo lo mismo que enseña, pero el que aprende no puede tener conocimiento, mientras que el que enseña tiene que tenerlo.[696]

Habría además otra consecuencia más absurda. Pues si todo lo [15] que es movido fuera movido por algo movido, se seguiría entonces que todo lo que puede mover sería movible. Porque si fuera movible sería como decir que todo lo que puede curar (y que está curando) también puede ser curado, y que todo lo que puede construir también puede ser construido, sea directamente o a través de una pluralidad de intermediarios; digo, por ejemplo, que si todo lo que puede mover [20] puede también ser movido por otro, no es el mismo movimiento que el que directamente causa sino otro, como el que puede curar puede también aprender; y remontando la serie se llegaría a un movimiento de la misma especie, como hemos dicho antes. Ahora bien, la primera alternativa es imposible y la segunda es ficticia; pues es absurdo que lo que tiene capacidad de hacer alterar tenga que tener necesariamente la capacidad de ser aumentado.

[25] Por lo tanto, no es necesario que lo movido sea siempre movido por otra cosa que sea también movida; la serie tendrá entonces que detenerse. Por consiguiente, lo primero que es movido o será movido por algo que está en reposo o se moverá por sí mismo.

Pero si hubiera que indagar cuál de los dos es la causa y el principio del movimiento, si lo que se mueve a sí mismo o lo que es movido [30] por otro, todos pondrían el primero; pues lo que es causa en y por sí mismo es siempre anterior a lo que es causa por otro.

Tenemos que partir ahora de otro principio y examinar esto: si algo se mueve a sí mismo, ¿cómo y de qué manera lo hace?

Pues bien, todo lo que está en movimiento tiene que ser divisible en partes siempre divisibles, porque, como se ha mostrado en nuestras [257b] consideraciones generales *sobre la naturaleza*,[697] todo lo que está esencialmente en movimiento es continuo. Es imposible, entonces, que lo que se mueve a sí mismo se mueva a sí mismo en su integridad; porque, si así fuera, al ser específicamente uno e indivisible sería desplazado en su totalidad y desplazaría con el mismo desplazamiento, y sería alterado y alteraría, y por lo tanto enseñaría y a la vez recibiría [5] enseñanza, curaría y sería curado con la misma curación.

Hemos establecido, además, que es movido lo que es movible; pero lo que es movible no está actualmente en movimiento, sino sólo potencialmente, y lo potencial se encamina hacia su actualidad. Por otra parte, el movimiento es la actualidad incompleta

de lo movible. El moviente, en cambio, está ya en acto; por ejemplo, lo que calienta es algo ya caliente y, en general, lo que genera una forma ya la posee. [10] Por lo tanto, una misma cosa y bajo el mismo respecto podría ser a la vez caliente y no caliente. Y lo mismo ocurriría en los otros casos en los que el moviente tuviese el mismo nombre que lo movido. Luego, ⟨como no puede ser así⟩ en lo que se mueve a sí mismo una parte mueve y la otra es movida.[698]

Pero es evidente por lo que sigue que no es posible que una misma cosa sea de tal manera que cada una de sus partes sea movida por la otra. Porque, en primer lugar, si cada una de las dos partes moviese [15] a la otra, no habría ningún primer moviente, pues lo que es anterior es más causa de lo que es movido y moverá más que lo que le está contiguo; porque, como hemos dicho,[699] hay dos clases de movientes: el que mueve al ser movido por otro y el que mueve por sí mismo; pero lo más alejado de lo movido está más próximo al principio del movimiento que lo intermedio. En segundo lugar, no es necesario que [20] lo que mueve sea movido excepto por sí mismo; luego la otra parte puede causar un movimiento recíproco, pero sólo por accidente. Si es así, admitamos la posibilidad de que no se mueva: habría entonces una parte que es movida y otra que es un moviente inmóvil. En tercer lugar, no es necesario que el moviente sea recíprocamente movido; pero si es necesario que haya siempre movimiento, entonces lo que mueva tendrá que ser o algo inmóvil o algo movido por sí mismo. En [25] cuarto lugar, el moviente sería movido con el mismo movimiento con el que mueve, y así lo que calienta sería calentado.

Ahora bien, lo que primariamente se mueve a sí mismo no puede tener una o más partes que se muevan cada una a sí misma. Porque si el todo es movido por sí mismo, o será movido por alguna de sus partes, [30] o el todo será movido por el todo. Si fuese movido por alguna parte suya movida por sí misma, entonces esta parte sería el moviente primero que se mueve a sí mismo (ya que, si estuviese separada del todo, esta parte se movería a sí misma, mientras que el todo no podría hacerlo jamás). Y si el todo fuese movido por el todo, entonces cada una de las partes se movería a sí misma sólo por accidente; y por lo tanto, si no se moviesen necesariamente a sí mismas, podríamos tomarlas [258a] entonces como no movidas por sí mismas. Luego en el todo una parte moverá permaneciendo inmóvil y la otra parte será movida, pues sólo así es posible que algo se mueva a sí mismo. En quinto lugar, si es el todo lo que se mueve a sí mismo, tendrá que haber una parte que mueva y otra que sea movida. Así, el todo AB sería movido por [5] sí mismo y también por la parte A.

Pero, puesto que lo que mueve puede ser algo movido por otro o algo inmóvil, y lo que es movido puede ser algo que mueva o algo que no mueva, entonces lo moviente de sí mismo tendrá que estar constituido por algo inmóvil, pero moviente, y por algo movido, pero no necesariamente moviente, aunque puede ocurrir que lo sea. Así, supongamos que A es un moviente inmóvil, que B es movido por A, el [10] cual mueve a C, y que este último movido por B no mueva nada (pues aunque se pueda alcanzar C mediante una pluralidad de intermediarios, nos basta con uno solo). Entonces el todo ABC se moverá a sí mismo. Y si quitamos C, AB se moverá también a sí mismo, siendo

A lo moviente y B lo movido, pero C no se moverá ya a sí mismo ni será [15] movido en absoluto. Pero tampoco BC se moverá a sí mismo sin A, ya que B sólo mueve por ser movido por otro y no por una parte suya. Luego sólo AB se moverá a sí mismo. Por lo tanto será necesario que lo que se mueve a sí mismo tenga algo moviente, pero inmóvil, y también algo movido, pero que no mueva necesariamente otra cosa, y estas dos [20] partes han de estar en contacto entre sí o al menos una con la otra.[700]

Así pues, si lo moviente es continuo, ya que lo movido tiene que serlo, es claro que la cosa en su integridad se moverá a sí misma, no porque alguna parte suya se mueva a sí misma, sino como el todo que se mueve a sí mismo, siendo movido y moviente, puesto que lo moviente [25] y lo movido son sus partes.[701] No es el todo lo que mueve ni lo que es movido, sino que sólo A mueve y sólo B es movido (y C no es movido por A, pues sería imposible).

Ahora bien, si quitamos una parte de A (suponiendo que lo moviente sea continuo, pero inmóvil), o una parte de B que es movido, se nos presenta este problema: ¿podrá mover lo que queda de A y podrá [30] ser movido lo que queda de B? Porque si así fuese, AB se movería por sí mismo pero no primariamente; pues, después de quitar la parte, lo que quede de AB se moverá todavía a sí mismo.[702] Nada impide, sin embargo, que cada una de las dos partes, o al menos una de ellas, la [258b] que es movida, sea divisible en potencia, aunque en acto sea indivisible; pero si fuese dividida ya no podría tener el mismo poder. Luego nada impide que lo haya dentro de las cosas potencialmente divisibles.

Es evidente, entonces, después de lo que se ha dicho, que el primer moviente es inmóvil. Porque, tanto si la serie de lo movido que es [5] movido por otro se detiene inmediatamente en algo que es primero e inmóvil, como si conduce a una cosa que se mueve y se detiene a sí misma, en ambos casos se sigue que en todas las cosas movidas el primer moviente es inmóvil.

6

El primer moviente es eterno, uno e inmóvil

Puesto que es preciso que haya siempre movimiento y que no se interrumpa [10] jamás,[703] tiene que haber necesariamente algo eterno que mueva primero, y lo que primero mueva, sea uno o más, tendrá que ser inmóvil. El problema de si cada uno de los movientes inmóviles es eterno no concierne a esta exposición.[704] Pero que tiene que haber necesariamente algo inmóvil y exento de todo cambio, tanto en sentido [15] absoluto como accidental, y que puede mover otras cosas, quedará claro por las siguientes consideraciones.

Supongamos, si se quiere, que haya cosas que pueden ser y luego no ser, sin que esto se deba a generación y destrucción; porque, si algo carente de partes en un tiempo

es y en otro no es, quizá lo que es tal [20] en un tiempo es y en otro no es sin tener que estar cambiando.[705] Y supongamos también que entre los principios que son inmóviles y que pueden mover hay algunos que en un tiempo son y en otro no son; aunque no todos pueden ser así, pues es claro que para las cosas que se mueven a sí mismas tiene que haber algo que sea la causa de que en un tiempo sean y en otro no sean. Porque, aunque todo lo que se mueve [25] a sí mismo tiene que tener magnitud, pues lo que carece de partes no puede estar en movimiento, no se sigue de lo dicho que esto sea necesario para lo moviente.

Ahora bien, ninguna de las cosas que son inmóviles, pero que no existen siempre, puede ser causa de que las cosas estén siendo continuamente generadas y destruidas, ni tampoco pueden serlo algunas que mueven siempre a ciertas cosas u otras que mueven a otras. [30] Porque ninguna de ellas ni todas ellas pueden ser causa de lo que es eterno y continuo, pues lo que se halla en tal relación tiene que ser eterno y necesario, mientras que todas aquellas cosas son infinitas y no constituyen jamás una totalidad simultánea. Es claro, entonces, [259a] que aunque algunos movientes inmóviles y muchos movientes que se mueven a sí mismos se destruyan innumerables veces y otras tantas lleguen a ser, y que aunque haya también alguno que, siendo inmóvil, mueva una cosa y ésta a otra, hay también algo que las contiene y que, estando aparte de cada una, es la causa de que algunas cosas sean [5] y otras no sean, y también del cambio continuo: tal sería la causa del movimiento de esas cosas y de que ésas lo sean de otras.

Por lo tanto, si el movimiento es eterno, el primer moviente, si es uno, será también eterno; y si son más de uno, habrá una pluralidad de tales movimientos eternos. Pero hay que pensar que es más bien uno que muchos, o finitos más bien que infinitos. Pues, cuando [10] las consecuencias son las mismas, tenemos que suponer siempre que las causas son finitas más bien que infinitas, puesto que en las cosas naturales lo finito y lo mejor[706] ha de prevalecer, cuando es posible, sobre sus opuestos. Y es suficiente que haya un único moviente, el primero de los inmóviles, que al ser eterno será para todas las demás cosas el principio del movimiento.

Y que el primer moviente tiene que ser uno y eterno resulta evidente por las siguientes consideraciones. Hemos mostrado que es necesario [15] que siempre haya movimiento. Y si siempre lo hay, tendrá que ser también continuo, porque lo que es siempre es continuo, mientras que lo que sólo está en sucesión no es 〈necesariamente〉 continuo. Pero, si es continuo, es uno. Y es uno por ser uno el moviente y uno lo movido, ya que si lo que mueve fuese siempre distinto, el movimiento total no sería continuo sino sucesivo.[707] [20]

Por estas razones se puede tener la convicción de que hay algo primeramente inmóvil, y también si se vuelven a examinar los principios de las cosas que mueven. Es evidente que hay algunas cosas que a veces son movidas y a veces están en reposo, y por eso resulta claro que no todas las cosas están en movimiento ni todas están en reposo, ni tampoco algunas siempre en reposo y otras siempre en movimiento; pues las cosas que fluctúan entre ambos y tienen la potencialidad [25] de estar a veces en

movimiento y a veces en reposo[708] nos lo prueban. Pero puesto que la existencia de tales cosas es clara para todos, y queremos mostrar también la naturaleza de cada una de las otras dos (esto es, que hay cosas que están siempre inmóviles y otras que siempre están en movimiento), procediendo en esta dirección habiendo [30] establecido que todo lo que está en movimiento es movido por algo, que lo moviente es o inmóvil o movido, y que, si movido, o es movido por sí mismo o siempre por otro, hemos llegado entonces a la conclusión de que el principio del movimiento en las cosas movidas es lo que se mueve a sí mismo y el principio de toda la serie [259b] es lo inmóvil. Y la experiencia nos muestra con evidencia que hay cosas que pueden moverse a sí mismas, como los animales y todo el género de las cosas vivientes. Esto ha dado lugar a la opinión[709] de que el movimiento puede generarse en las cosas sin haber existido [5] antes, porque observamos que esto ocurre en esas cosas (pues, al parecer, después de estar inmóviles durante un tiempo, se ponen de nuevo en movimiento). Pero esto hay que tomarlo en el sentido de que tales cosas sólo se mueven a sí mismas según un movimiento,[710] y que en éste no lo hacen principalmente; pues la causa no está en ellos mismos, ya que en los animales hay otros movimientos naturales que [10] no producen por sí mismos, como el aumento,[711] la disminución y la respiración, y cada animal tiene estos movimientos aunque esté en reposo y no es movido por sí mismo. La causa está en el medio ambiente[712] y en las muchas cosas que entran en él, como el alimento en algunos movimientos; pues cuando lo está digiriendo, el animal se adormece, y cuando el alimento ha sido distribuido, se despierta y se mueve a sí mismo, viniendo así desde fuera el primer principio de su movimiento; por eso los animales no se mueven con continuidad [15] por sí mismos, pues lo que los mueve es otra cosa, la cual está a su vez en movimiento y cambia con relación a cada cosa que puede moverse a sí misma. Ahora, en todas estas cosas lo que primero las mueve, la causa de que se muevan a sí mismas, se mueve también por sí mismo, aunque sólo por accidente, pues lo que cambia de lugar es el cuerpo, y por tanto también lo que está en el cuerpo se mueve a sí mismo como lo que está en una palanca.

[20] Según las anteriores consideraciones cabe pensar que si hay un moviente inmóvil que se mueva accidentalmente a sí mismo, será imposible que mueva con un movimiento continuo.[713] Por consiguiente, ya que es necesario que haya continuamente un movimiento, tiene que haber un primer moviente que sea inmóvil, incluso accidentalmente, si, como [25] hemos dicho, tiene que haber en las cosas un movimiento incesante e inmortal, y si el ser mismo[714] ha de permanecer en sí mismo y en lo mismo; porque si el principio permanece el mismo, también el Todo tendrá que permanecer el mismo, siendo continuo en relación al principio.

Ahora bien, ser movido accidentalmente por sí mismo no es igual que ser movido accidentalmente por otro, pues ser movido por otro es también una propiedad de algunos principios de los cuerpos celestes,[715] [30] los cuales se desplazan según múltiples desplazamientos, mientras que el movimiento accidental que proviene de sí mismo sólo pertenece a las cosas destructibles.

Pero, entonces, si hay algo que es siempre así, un moviente que es en sí mismo

inmóvil y eterno, tendrá que ser también eterno lo que es movido primero por él. Esto resulta también claro por el hecho de que [260a] de otra manera no habrá generación ni destrucción ni cambio para las otras cosas si no hubiese algo que mueva al ser movido. Porque lo inmóvil siempre moverá de la misma manera y según un mismo movimiento, ya que no cambia con respecto a lo movido. En cuanto a lo que es movido por algo que es movido, aunque esto sea movido [5] por algo inmóvil, el movimiento que cause no siempre será el mismo, por estar en una relación variable con las cosas que mueve, ya que al estar en lugares contrarios y configuraciones contrarias hará que cada una de las cosas que mueva tenga movimientos contrarios[716] y que a veces estén en reposo y a veces en movimiento. [10]

Así, después de lo dicho, se ha hecho evidente lo que antes nos ponía en dificultad, a saber, por qué no todas las cosas están en movimiento o en reposo, o por qué algunas no están siempre en movimiento y otras siempre en reposo, sino que algunas a veces están en movimiento y a veces no lo están. La causa se ve ahora con claridad: [15] porque algunas cosas son movidas por un moviente inmóvil eterno y por ello están siempre en movimiento, pero otras son movidas por algo que es movido y que cambia, por lo que también tienen que cambiar. Pero el moviente inmóvil, al permanecer simple, invariante y en lo mismo, moverá con un movimiento único y simple.

7

Primacía del movimiento local

[20] Pero, si procedemos desde otro punto de vista, lo anterior se hará todavía más evidente. Tenemos que considerar si es posible o no que haya un movimiento continuo,[717] y, si es posible, cuál es este movimiento y cuál es el primero de todos los movimientos. Porque es claro que, si tiene que haber siempre movimiento, y un cierto movimiento tiene que ser el primero y continuo, entonces lo que primero mueve moverá [25] según este movimiento, que será necesariamente uno y el mismo, continuo y primero.

Hay tres movimientos, uno según la magnitud, otro según la afección y otro según el lugar, y es este último, que llamamos «desplazamiento» *(phorá)*, el que tiene que ser el primero. Porque es imposible que haya aumento si antes no ha habido alteración, pues lo que es [30] aumentado es aumentado en parte por lo que le es semejante y en parte por lo que le es desemejante; así se dice que lo contrario nutre a lo contrario, y que todo lo que se agrega por la nutrición se hace semejante a lo semejante.[718] Tiene que haber entonces una alteración en la que haya un cambio hacia los contrarios.

[260b] Pero, si algo es alterado, tiene que haber algo alterante, algo que haga, por ejemplo, de lo caliente en potencia lo caliente en acto. Aunque, claro está, lo alterante no se mantiene en la misma relación con lo alterado, pues a veces está más cerca de él y a veces más lejos. Luego, [5] si es necesario que haya siempre movimiento, también será

necesario que haya siempre un movimiento local, que es el primero de los movimientos, y el primero de los movimientos locales, si hay uno primero y otro segundo.

Además, el principio de todas las afecciones es la condensación y rarefacción; así, lo pesado y lo ligero, lo blando y lo duro, lo caliente [10] y lo frío, son considerados como formas de densidad y de rareza. Pero la condensación y la rarefacción no son más que combinación y separación,[719] movimientos según los cuales se dice que las sustancias son generadas y destruidas. Pero para que las cosas se combinen o se separen tienen que cambiar de un lugar a otro.[720] Y también la magnitud de lo que aumenta o disminuye cambia con respecto al lugar. [15]

Además, la primacía del movimiento local es evidente por las siguientes consideraciones. En el movimiento, como en otras cosas, «primero» se dice en muchos sentidos. Se dice que una cosa es anterior a otras *a)* si éstas no pueden existir sin aquélla, aunque pueden existir sin otras, *b)* si es anterior a éstas en el tiempo y *c)* si es anterior con respecto a la sustancia.[721] Veámosla entonces según estos sentidos.

Puesto que es necesario que haya continuamente un movimiento, [20] y puede haber continuidad tanto en un movimiento continuo como en otro en sucesión,[722] aunque la habrá en más alto grado si es continuo,[723] y puesto que es mejor si es continuo que si es en sucesión (y siempre suponemos que lo mejor está presente en la naturaleza, si es posible), y puesto que un movimiento continuo es posible (esto se probará luego,[724] de momento supongámoslo), y puesto que ningún otro movimiento puede ser continuo salvo el local, entonces es necesario que el movimiento local sea el movimiento primero. Porque no hay ninguna necesidad de que lo que esté en movimiento local sea aumentado o alterado, ni que tenga que generarse o destruirse, pero ninguno de estos cambios sería posible si no hubiese un movimiento continuo causado por el primer moviente.

Además, el movimiento local es primero en el tiempo, pues es el [30] único movimiento posible para las cosas eternas. Ciertamente, en las cosas que tienen generación el movimiento local tiene que ser el último de sus movimientos, porque después de la generación las cosas primero se alteran y aumentan, pues el movimiento local es un [261a] movimiento de cosas ya perfeccionadas.[725] Sin embargo, antes tiene que haber necesariamente otra cosa movida según el lugar, que será también la causa de la generación para las cosas generadas, y que no ha sido generada, como en el caso del que engendra respecto a lo que es engendrado, aunque pueda parecer que la generación es el primero de los movimientos, por el hecho de que la cosa tiene que generarse [5] primero.[726] Ahora bien, aunque sea así para cualquier cosa que sea generada, tiene que haber otra cosa que esté en movimiento con anterioridad a la cosa generada, la cual no ha sido generada,[727] y de la misma manera antes de ésta tendrá que haber también otra. Y puesto que es imposible que la generación sea el primer movimiento —pues si así fuera, todo lo que está en movimiento sería destructible—,[728] es claro entonces que ninguno de los movimientos subsiguientes a la [10] generación es anterior (llamo «subsiguientes» al aumento, y luego a la alteración, la disminución y la destrucción, pues

todos éstos son posteriores a la generación). Luego, si la generación no es anterior al movimiento local, entonces ninguno de los otros cambios puede serlo.

En general, lo que se está generando parece incompleto y en camino hacia un principio,[729] de tal manera que lo que es posterior en la [15] generación parece ser anterior por naturaleza. Ahora el movimiento local es el último de los movimientos de las cosas que están en generación; por eso algunos seres vivientes,[730] como las plantas y muchas especies animales, son enteramente inmóviles por carecer del órgano requerido, mientras que otros adquieren movimiento cuando son perfeccionados. Por consiguiente, si el movimiento local pertenece sobre todo a aquellas cosas que han recibido más de la naturaleza, entonces este movimiento también será anterior a los otros con respecto a la sustancia; y no sólo por esta razón, sino también porque lo movido [20] se aleja menos de su propia sustancia si está en movimiento local que si está en cualquier otro movimiento; pues sólo en este movimiento no experimenta un cambio en su ser, mientras que si es alterado cambia de cualidad y si es aumentado o disminuido cambia de cantidad.

Pero donde esta primacía es más clara es en el caso de lo que se mueve a sí mismo, que se mueve principalmente según este movimiento; pues, como hemos dicho, lo que se mueve a sí mismo es principio de [25] las cosas movidas que también son movientes, y es el primero entre las cosas que están en movimiento.[731]

Es evidente, entonces, por las anteriores consideraciones, que el movimiento local es el primero de los movimientos. Tenemos que mostrar ahora cuál movimiento local es el primero; y por el mismo procedimiento lo que ahora y antes se ha supuesto, a saber, que un [30] movimiento continuo y eterno es posible, se hará evidente al mismo tiempo. Y que ningún otro movimiento puede ser continuo resultará evidente de lo que sigue.

Todos los otros movimientos o cambios proceden desde un opuesto a un opuesto; así, en la generación y destrucción los términos son el ser y el no ser, en la alteración las afecciones contrarias, y en el aumento [35] y la disminución la grandeza y la pequeñez o la perfección o imperfección de la magnitud; y los cambios hacia los contrarios también son contrarios. En cuanto a lo que no siempre es movido según un [261b] movimiento particular, pero ha existido antes, tiene que haber estado entonces en reposo con respecto a este movimiento. Es, pues, evidente que lo que está cambiando llegará a estar en reposo en un contrario. Algo similar ocurre en los cambios mismos, pues la generación y destrucción se oponen entre sí, tanto si se las toma absolutamente como en algún sentido particular. Por lo tanto, si es imposible que una cosa [5] cambie a la vez hacia los opuestos, entonces el cambio no será continuo, sino que tendrá que haber un tiempo entre los cambios. Y no hay diferencia si los cambios por contradicción son contrarios o no lo son, con tal de que no puedan coexistir en la misma cosa al mismo tiempo, pues no tiene relevancia para nuestro argumento. Tampoco hay diferencia si no es necesario que una cosa esté en reposo en el estado [10] contradictorio o si el cambio no es contrario al reposo (pues un no ser quizá no está en reposo, y una destrucción es un cambio a un no ser), con tal de que haya un intervalo de tiempo, porque de esta manera el cambio no será continuo. Pues lo relevante en esos casos no es la contrariedad, sino que ambos

coexisten simultáneamente en una misma cosa.

[15] Pero no hay que inquietarse por el hecho de que una misma cosa pueda ser contraria a más de una cosa, de que un movimiento sea contrario tanto a una detención como a un movimiento contrario, con tal de que se admita que un movimiento se opone tanto al reposo como al movimiento contrario, como lo igual y lo medido se oponen [20] a lo que excede y a lo excedido,[732] y también que es imposible la coexistencia simultánea de movimientos y cambios opuestos en una misma cosa.

Además, en el caso de una generación o una destrucción podría parecer enteramente absurdo que lo generado tenga que ser inmediatamente destruido sin permanecer durante algún tiempo. Y si es así en la generación y la destrucción, se podría tener la misma convicción [25] sobre los otros cambios, pues lo propio de lo natural es que las cosas actúen de manera semejante en todos los casos.[733]

8

Sólo el movimiento circular puede ser continuo e infinito

Hablemos ahora de la posibilidad de que un movimiento, que es uno y continuo, sea infinito, y de que éste sea el movimiento circular.

Todo movimiento local es o circular o rectilíneo o una mezcla de ambos; por lo tanto, si uno de los dos primeros no es continuo, no podrá serlo el que esté compuesto de uno y otro movimiento. Ahora [30] bien, es claro que si el movimiento de una cosa es rectilíneo y finito, entonces no es continuo, porque tiene que volver sobre sí,[734] y lo que vuelve sobre sí en línea recta se mueve según movimientos contrarios; pues son contrarios el movimiento hacia arriba y el movimiento hacia abajo, el movimiento hacia delante y el movimiento hacia atrás, el [35] movimiento hacia la izquierda y el movimiento hacia la derecha, ya que éstas son las contrariedades con respecto al lugar. Pero ya hemos definido antes cuál es el movimiento que es uno y continuo: es el movimiento [262a] de algo que es uno, en un tiempo que es uno y en el que no hay una diferenciación específica ulterior[735] (pues hay tres factores en un movimiento:[736] *a)* lo que está en movimiento, por ejemplo un hombre o un dios;[737] *b)* el cuándo, esto es, su tiempo, y *c)* aquello en lo cual ⟨esto es, la categoría⟩, que puede ser un lugar o una afección o una forma o una magnitud).[738] Los contrarios, en cambio, se diferencian [5] específicamente, y por lo tanto, no son uno (las diferencias de lugar son las que se han dicho). Un signo de que el movimiento de A hacia B es lo contrario del movimiento de B hacia A es el hecho de que, si ambos se producen simultáneamente, se detienen y se interrumpen entre sí. Y lo mismo ocurre con el movimiento en un círculo: el movimiento de A hacia B es contrario al movimiento de A hacia C; [10] porque, aunque sean continuos y no haya un movimiento de regreso, se detienen uno a otro, pues los contrarios se destruyen y se impiden entre sí (pero un movimiento lateral no es contrario

a un movimiento hacia arriba).

Lo que muestra con toda claridad que el movimiento rectilíneo no puede ser continuo es que al volver sobre sí tiene que detenerse; y no sólo cuando el movimiento es rectilíneo, sino también cuando [15] es en círculo (pues tener un movimiento circular no es lo mismo que moverse en círculo:[739] el último puede ser continuo o bien volver sobre sí cuando haya alcanzado el punto de partida. Que es necesario que se detenga es una convicción fundada no sólo en la sensación, sino también en la razón. Podemos comenzar la argumentación distinguiendo [20] tres puntos: el principio, el medio y el fin, siendo el medio, en virtud de su relación con los otros dos, tanto un principio como un fin; y aunque numéricamente uno, es conceptualmente dos. Además, hay que distinguir entre lo potencial y lo actual. Así, en la línea recta, un punto cualquiera situado entre los extremos es potencialmente un punto medio, pero no lo es en acto, salvo el caso de que lo que está en movimiento divida la línea al detenerse en ese punto y comience de [25] nuevo su movimiento, y entonces el punto medio llega a ser el principio y el fin, el punto inicial del movimiento posterior y el punto final del movimiento anterior; así, por ejemplo, cuando P en el curso de su movimiento ⟨desde A⟩ se detiene en B y reanuda luego su movimiento hacia C. Pero cuando el movimiento hacia C es continuo, P no [30] puede haber llegado a B[740] ni partido de B sino en un único «ahora», no en el tiempo, excepto en el sentido en que el ahora es una división en el todo. Pero si se supone que P ha llegado y partido de B, entonces P, en el curso de su movimiento, tendrá que detenerse, pues es imposible [262b] que P haya llegado a B y simultáneamente haya partido de allí; tendrá que haberlo hecho, entonces, en distintos puntos del tiempo, y por lo tanto habrá un tiempo intermedio; por consiguiente, A estará en reposo en B, y de la misma manera en todos los otros puntos, pues el mismo razonamiento se puede aplicar a todos. Así, cuando P, que [5] está en movimiento, se sirva del medio B como fin y como comienzo, tendrá entonces que detenerse, porque se produce un desdoblamiento, como si fuera pensado (como dos). Pero es desde A de donde ha partido P y es a A adonde ha llegado cuando su movimiento se ha cumplido y se ha detenido. A esta dificultad hay que responder con la siguiente argumentación.

Supongamos que la línea L sea igual a la línea M, que P se mueva [10] con movimiento continuo desde el punto extremo de L hasta C, y que, cuando P esté en el punto B, Q se mueva con movimiento uniforme, y con la misma velocidad que P, desde el punto extremo de M hasta F; entonces Q llegará a F antes que P llegue a C, porque lo que se puso en movimiento y partió primero tendrá que llegar también primero, puesto que P no llega a B y parte de allí al mismo tiempo, sino que se [15] ha retrasado (pues si hubiese llegado y partido al mismo tiempo no se habría retrasado; pero tiene que haberse detenido). Luego no hay que suponer que cuando P haya llegado a B, entonces Q se mueva simultáneamente desde el extremo D; porque si P ha llegado a B, también partirá de allí, y eso no ocurrirá simultáneamente, sino que P [20] estará en B en un corte del tiempo y no durante un tiempo.

Por lo tanto, es imposible hablar así en el caso de un movimiento continuo; pero tenemos que hablar de esa manera cuando una cosa en movimiento vuelve sobre sí.

Porque supongamos que R se mueva con movimiento ascendente hacia H y desde allí vuelva sobre sí y se mueva hacia abajo; entonces el extremo H habrá sido utilizado como punto final y como punto inicial, esto es, un único punto como si fuera dos, y por [25] lo tanto tendrá que haberse detenido necesariamente allí, pues no es posible que haya llegado a H y simultáneamente haya partido de H, ya que en tal caso estaría y no estaría en H en un mismo «ahora». Y aquí no podemos aplicar la solución anterior para resolver esta dificultad: no podemos decir que R está en H en una división del tiempo, y que no ha llegado allí ni partido de allí, puesto que tiene que haber llegado a H [30] actualmente y no potencialmente. Porque aunque en el caso anterior la cosa esté potencialmente en el punto medio, en este caso está actualmente en H, siendo un fin si se lo considera desde abajo y un principio si se lo considera desde arriba; y así es también el fin y el principio de esos movimientos. [263a] Luego lo que vuelve hacia atrás recorriendo una trayectoria rectilínea tiene necesariamente que llegar a detenerse. Por consiguiente, no puede haber un movimiento rectilíneo que sea continuo y eterno.

Tenemos que responder de la misma manera 1) a quienes preguntan [5] con el argumento de Zenón[741] y piensan que si para recorrer una distancia cualquiera antes hay que recorrer siempre la mitad de la distancia, habrá entonces infinitas mitades, y es imposible recorrer un infinito, o 2) a quienes sobre la base del mismo argumento plantean el problema de otra manera, y pretenden que, para que hubiese movimiento sobre la mitad del recorrido, habría que numerar antes la mitad que resulta de cada mitad, de manera que cuando la distancia [10] total fuera recorrida se habría numerado un número infinito; pero todos reconocen que eso es imposible.

Ahora bien, en nuestras anteriores exposiciones sobre el movimiento dimos una solución a esta dificultad mostrando que el tiempo ocupado en recorrer una distancia tiene en sí mismo un infinito número de partes, y que no hay ningún absurdo en suponer que se recorra algo infinito en un tiempo infinito, pues el infinito se presenta [15] tanto en la longitud como en el tiempo.[742] Pero aunque esta solución era suficiente para responder a aquella objeción (la cuestión planteada era si es posible en un tiempo finito recorrer o numerar una infinitud de cosas), sin embargo, no es suficiente con respecto a la cosa misma y a su verdad.[743] Porque si, dejando de lado la distancia y la pregunta de si es posible recorrer una infinitud en un tiempo finito, nos hacemos [20] la pregunta con respecto al tiempo tomado en sí mismo (pues el tiempo es susceptible de infinitas divisiones), entonces esa solución no será ya suficiente, sino que tendremos que apelar a la verdad que enunciamos anteriormente. Porque, si se divide un continuo en dos mitades, se hace uso de un punto como si fuera dos, ya que se lo considera [25] como punto inicial y como punto final; y a esto se llega tanto por la enumeración como por la división en mitades. Pero si se hacen estas divisiones no serán continuas ni la línea ni el movimiento; pues un movimiento continuo es de algo continuo, y en lo que es continuo hay un infinito número de mitades, no en actualidad, sino potencialmente. Y si tales infinitas mitades se hicieran actuales, no se tendría un movimiento continuo, sino interrumpido; y esto es lo que evidentemente le ocurrirá a quien se ponga a contar las mitades, porque un punto tendrá que ser contado necesariamente como dos: será el

punto final de una mitad y el punto inicial de otra, si lo contado no es [263b] un todo continuo singular sino dos mitades. Por consiguiente, al que nos pregunta si es posible recorrer algo infinito, sea en el tiempo o en una longitud, tendremos que responderle que en cierto sentido es posible y que en otro no lo es. Si es un infinito actual, es imposible; pero [5] si es potencial, es posible. Porque lo que está en movimiento de modo continuo recorre un infinito sólo accidentalmente, no en sentido absoluto; pues, aunque una línea tenga accidentalmente infinitas mitades, su sustancia y su realidad son distintas.[744]

Y también se ve claro que, si el punto que divide el tiempo en anterior y posterior no se lo refiere siempre a lo que es posterior en la [10] cosa, entonces la misma cosa será y no será simultáneamente, y cuando haya llegado a ser no será. Ciertamente, el punto ⟨que divide el tiempo⟩ es común a ambos, al antes y al después, y es numéricamente uno y el mismo, pero no lo es según la razón,[745] pues es el fin del tiempo anterior y el comienzo del tiempo posterior. Pero, con respecto a la [15] cosa, le pertenece siempre en una afección posterior. Así, supongamos que ABC sea el tiempo,[746] que P sea la cosa, y que P sea blanco en el tiempo A y en el tiempo C no sea blanco. Entonces en el tiempo B será blanco y no blanco; porque si P ha sido blanco durante la totalidad del tiempo A, se puede decir con verdad que es blanco en cualquier parte de A, y que asimismo no es blanco en cualquiera de C. Pero B está entre ambos. Luego no podemos aceptar que P sea blanco en todo [20] el tiempo A, sino que tendremos que exceptuar su último «ahora», que es B, el cual pertenece ya a lo posterior; y si se estaba generando lo no-blanco o se estaba destruyendo lo blanco en el todo de A, es en B donde se generó o se destruyó. Por consiguiente, se puede decir con verdad que es en B donde la cosa es primero blanca o no-blanca, o bien que cuando haya acabado de generarse no será ⟨blanca⟩ o que cuando haya acabado de destruirse ⟨como blanca⟩ será ⟨no-blanca⟩; o [25] bien tendría que ser al mismo tiempo blanca y no-blanca, y en general ser y no ser.[747]

Pero si lo que es y antes no era tiene necesariamente que haber llegado a ser, y si cuando está llegando a ser todavía no es, entonces el tiempo no puede ser dividido en tiempos indivisibles.[748] Porque si P estaba llegando a ser blanco en el tiempo A y simultáneamente llegó [30] a ser y fue ⟨blanco⟩ en otro tiempo indivisible B que es contiguo a A, y si no era todavía blanco cuando estaba llegando a ser blanco en A, pero es blanco en B, tendrá que haber un llegar a ser entre ambos [264a] y por lo tanto, también un tiempo durante el cual estaba en proceso de llegar a ser. Ahora, a los que niegan la existencia de tiempos indivisibles este argumento no les afecta; para ellos la cosa ha llegado a ser y es blanca en el último punto del tiempo en el que estaba en proceso de llegar a ser; y este punto no tiene otro punto contiguo o en sucesión, mientras que los tiempos indivisibles tendrían que estar [5] en sucesión. Pero es evidente que si la cosa estaba llegando a ser blanca en la totalidad del tiempo A, el tiempo en el que la cosa llegó a ser blanca y el tiempo en el que estaba llegando a ser blanca no es mayor que la totalidad del tiempo en el que estaba llegando a ser blanca.

Éstos y otros similares son los argumentos propios por los que se puede llegar a la

convicción sobre lo que estamos tratando. Pero si lo examinamos mediante argumentos generales[749] parece que se sigue la misma conclusión, como se verá en las siguientes consideraciones.

Todo lo que está en movimiento continuo, si no es desviado por [10] nada, antes de llegar al punto hacia el cual se desplaza tiene que haber estado desplazándose hacia ese punto. Por ejemplo, si ha llegado a B, tiene que haber estado desplazándose previamente hacia B, y no sólo cuando estaba cerca de B, sino inmediatamente cuando comenzó a moverse, pues no hay ninguna razón por la que tenga que hacerlo en un momento más bien que en otro anterior. Y de la misma manera en las otras clases de movimientos. Supongamos entonces que una cosa, P, [15] se desplace desde A hacia C y que al llegar a C vuelva hacia A en movimiento continuo.[750] Pues bien, cuando se desplace desde A hacia C también se desplazará hacia A con un movimiento desde C; tendrá entonces movimientos contrarios al mismo tiempo, ya que los movimientos en una línea recta en direcciones contrarias son contrarios entre sí. Al mismo tiempo la cosa cambia desde un punto en que no ha estado. Pero como esto es imposible, la cosa tendrá que detenerse en [20] C. Luego su movimiento no es uno, pues un movimiento interrumpido por una detención no es uno.

Además, esto es también evidente sobre toda clase de movimiento por las siguientes consideraciones. Si todo lo que está en movimiento es movido según alguno de los movimientos que hemos mencionado o está en reposo según alguno de los movimientos opuestos (pues hemos visto que no puede haber otro movimiento fuera de éstos), y si lo que no siempre es movido según algún movimiento [25] particular (me refiero a alguno de los movimientos específicamente distintos y no al que sería una parte de un movimiento total) tiene que haber estado necesariamente antes en reposo según el reposo opuesto (y el reposo es privación de movimiento), y si, por lo tanto, los movimientos rectilíneos en direcciones opuestas son contrarios, y es imposible que una cosa tenga movimientos contrarios al mismo tiempo, entonces lo que se desplaza desde A hacia C no podrá [30] desplazarse simultáneamente desde C hacia A; y puesto que no se desplaza simultáneamente, será necesario que haya estado antes en reposo en C, pues éste resultó ser el reposo opuesto al movimiento desde C. Así, este argumento muestra con claridad que el movimiento [264b] rectilíneo no es continuo.

El siguiente argumento es todavía más propio que los anteriores. Supongamos que se haya destruido lo no-blanco y simultáneamente se haya generado lo blanco. Entonces, si la alteración hacia lo blanco o desde lo blanco es un proceso continuo, y no se detiene en ningún tiempo, ocurrirá simultáneamente una destrucción de lo no-blanco, [5] una generación de lo blanco y una generación de lo no-blanco, ya que el tiempo será el mismo para los tres.

Además, de la continuidad del tiempo no se sigue la continuidad del movimiento, sino sólo la sucesión. Pues ¿cómo podría ser idéntico el extremo de los contrarios, por ejemplo de lo blanco y lo negro?

El movimiento circular, en cambio, es uno y continuo; porque [10] ninguna imposibilidad se sigue de ello, ya que lo que es movido desde A se moverá

simultáneamente hacia A por el mismo impulso, pues se mueve hacia el punto hacia el que ha de llegar sin tener movimientos contrarios ni contradictorios al mismo tiempo. Porque no todo movimiento que va hacia un punto es contrario o contradictorio al que proviene de ese mismo punto, sino que sólo son contrarios los movimientos [15] en línea recta (ya que entonces son contrarios entre sí con respecto al lugar, como en el caso de los movimientos sobre el diámetro del círculo, cuyos extremos están a la mayor distancia posible), y son contradictorios si son movimientos sobre una misma longitud.[751] Por consiguiente, nada impide que el movimiento que estamos considerando sea continuo y no se interrumpa en algún tiempo; pues el movimiento circular es un movimiento desde A hacia A, mientras que el rectilíneo es un movimiento desde A hacia otro lugar. Además, [20] el movimiento circular nunca está en los mismos puntos, mientras que el movimiento rectilíneo está repetidamente en los mismos puntos. Y por lo tanto un movimiento que está en puntos siempre distintos puede ser continuo, pero el que está repetidamente en los mismos puntos no puede serlo, pues de otra manera sería necesario que los movimientos contradictorios ocurriesen al mismo tiempo. En consecuencia, tampoco puede haber un movimiento continuo en un semicírculo, ni en cualquier otro arco de la circunferencia, pues sería [25] necesario que el movimiento se repitiese sobre los mismos puntos y que tuviese cambios contrarios, puesto que el comienzo de un movimiento no coincide con el fin del precedente, mientras que en un movimiento circular coinciden, y así es el único que es perfecto.

Esta distinción nos muestra también que ninguno de los otros movimientos puede ser continuo; pues en todos ellos encontramos [30] que los mismos puntos han de ser recorridos una y otra vez; así, en una alteración las etapas intermedias, en los cambios cuantitativos las magnitudes intermedias, y del mismo modo en la generación y destrucción. Y no hay diferencia en suponer que los puntos intermedios son muchos o pocos, ni en añadir o quitar algún punto [265a] intermedio; en ambos casos encontramos un movimiento repetido a través de los mismos puntos.

Resulta claro entonces, después de lo que se ha dicho, que los fisiólogos no han hablado bien al decir que todas las cosas sensibles están siempre en movimiento, porque su movimiento tiene que ser alguno de los ya mencionados; para ellos, el movimiento es sobre todo alteración, [5] pues dicen que las cosas están siempre en flujo y decadencia, y hasta llegan a decir que incluso la generación y destrucción son procesos de alteración.[752] Pero nuestra argumentación nos ha permitido establecer, en general, con respecto a todo movimiento, que es imposible que algo se mueva continuamente con otro movimiento que no sea el circular, y por lo tanto tampoco según la alteración y el aumento. [10]

Así pues, no hay ningún cambio que sea infinito ni continuo excepto el movimiento circular, y es suficiente con lo que se ha dicho.

9

El movimiento circular como el movimiento primero. Recapitulación

Es evidente que entre todos los movimientos locales el circular es el primero. Como hemos dicho antes,[753] todo movimiento es o circular [15] o rectilíneo o mixto, los dos primeros tienen que ser anteriores al último, ya que éste está compuesto de aquéllos. Y el movimiento circular es anterior al rectilíneo, porque es más simple y más completo. En efecto, es imposible que haya un movimiento local rectilíneo que sea infinito, pues no existe tal infinito;[754] y en el caso de que existiera, nada se movería sobre él, porque lo que es imposible no puede suceder, y [20] recorrer lo infinito es imposible. Pero en el caso de un movimiento sobre una línea recta finita, si vuelve hacia atrás es un movimiento compuesto de dos movimientos, mientras que si no vuelve hacia atrás es incompleto y destructible.[755] Pero lo completo es anterior a lo incompleto y lo indestructible a lo destructible tanto en el orden de la naturaleza como en el de la razón y en el del tiempo.[756] Además, un movimiento local que pueda ser eterno tiene prioridad sobre otro que [25] no pueda serlo. Ahora bien, el movimiento circular puede ser eterno, mientras que ningún otro movimiento o cambio puede serlo, ya que en todos los demás tiene que haber un reposo, y si hay un reposo el movimiento se ha destruido.

Resulta también razonable que el movimiento circular sea uno y continuo, y que el rectilíneo no lo sea. Porque en un movimiento rectilíneo [30] hay un determinado punto de partida, un punto final y un medio, y todo eso lo tiene en sí mismo, de tal manera que hay un punto desde el cual lo que se mueve comienza a moverse y un punto hacia el cual acabará de moverse (pues lo que está en los límites, sea en el punto de partida o en el punto final, tiene que estar en reposo). Pero en el movimiento circular no hay límites determinados; pues ¿por qué tendría que ser límite uno cualquiera de los puntos de la línea circular en lugar de otro? Porque cada uno es como un punto de partida, un punto medio y un punto final, de tal manera que lo que está en [265b] movimiento circular en cierto sentido está siempre en un punto de partida y en un punto final, y en cierto sentido no lo está jamás. De ahí que la esfera en rotación en un sentido esté en movimiento y en otro esté en reposo (pues ocupa el mismo lugar).[757] La razón de esto es que pertenecen al centro, pues el centro es como el punto de partida, el punto medio y el punto final de la magnitud. Así, puesto que el centro está fuera de la circunferencia, no hay un punto donde lo que está [5] en movimiento pueda estar en reposo, como si hubiera cumplido su recorrido, porque en su movimiento procede siempre en torno a un centro y no hacia un punto extremo; y como el centro permanece estacionario, el todo está en cierto sentido siempre en reposo y en otro continuamente en movimiento.

Y resulta también esta reciprocidad: puesto que el movimiento circular es la medida de los movimientos, tiene que ser el movimiento primero [10] (pues todas las cosas son medidas por lo que es primero); y puesto que es primero, es la medida de todos los demás.[758]

Además, el movimiento circular es el único que puede ser uniforme; porque en el movimiento rectilíneo las cosas no se desplazan de manera uniforme desde el punto de partida con respecto al punto final, ya que cuanto más se apartan del estado de reposo tanto más velozmente se desplazan;[759] y, por otra parte, el movimiento circular es [15] el

único movimiento que no tiene naturalmente en sí mismo ni punto de partida ni punto final, sino fuera.

Que el movimiento local es el primero de los movimientos lo atestiguan todos los que han hecho alguna mención del movimiento, ya que atribuyen el principio del movimiento a lo que hace que haya tal movimiento. Pues la separación y la combinación son movimientos [20] locales, y así también mueven el Amor y el Odio,[760] pues uno separa y el otro une. También el Nous, de que habla Anaxágoras, en cuanto primer moviente separa.[761] De modo similar piensan también aquellos que, sin aducir una causa de esa clase, recurren al vacío para explicar [25] el movimiento,[762] pues también ellos afirman que la naturaleza se mueve según un movimiento local (ya que un movimiento a través del vacío es un desplazamiento, como si fuese en un lugar), y piensan que los otros movimientos no pertenecen a las cosas primeras sino a las que provienen de ellas, pues dicen que los procesos de aumento, disminución y alteración sólo se efectúan por la combinación y separación [30] de átomos. Del mismo modo piensan quienes explican la generación y destrucción por la condensación y rarefacción,[763] pues dicen que las cosas se han ordenado por combinación y separación. Hay también quienes hacen del alma el principio del movimiento,[764] pues dicen que lo que se mueve a sí mismo es el principio del movimiento [266a] de las cosas y que los animales y todas las cosas animadas se mueven a sí mismos con respecto al lugar. Es más, decimos en su sentido principal que algo está en movimiento cuando se mueve con respecto al lugar, y de lo que reposa en un mismo lugar, pero se da el caso que aumenta o disminuye o se altera, decimos que se mueve en [5] cierto sentido, pero no en sentido absoluto.

En suma: que siempre ha habido y siempre habrá movimiento en todo tiempo, cuál es el principio del movimiento eterno, y también cuál es el principio del movimiento eterno, y cuál es el único que puede ser eterno, y que el primer moviente es inmóvil, esto es lo que hemos establecido.

10

El primer moviente no tiene partes ni magnitud

[10] Que el primer moviente no debe tener partes ni magnitud es lo que vamos a mostrar ahora. Pero antes tenemos que hacer algunas precisiones. Una es que nada finito puede mover algo durante un tiempo infinito. Porque en el movimiento hay tres factores: el moviente, lo movido y aquello en lo que es movido, es decir, el tiempo; y éstos son, o todos finitos, o todos infinitos, o sólo algunos (dos o uno de ellos). [15] Así, sea A el moviente, B lo movido y T el tiempo infinito. Supongamos ahora que A_1, una parte de A, mueve a B_1, que es una parte de B. Entonces el tiempo ocupado por este movimiento no puede ser igual a T, porque para mover algo mayor se requiere un tiempo mayor; por lo tanto el tiempo T_1 ⟨ocupado por A_1 para mover B_1⟩ no es infinito.[765] Pero, así como

al añadir partes iguales a A_1 y B_1 agotaremos [20] A y B, no podremos agotar el tiempo T sustrayendo siempre partes iguales a T_1, pues el tiempo T es infinito. Por consiguiente, todo A moverá a la totalidad de B en una parte finita del tiempo. Luego lo que es finito no puede mover algo con un movimiento infinito. Así pues, es evidente que lo finito no puede mover algo durante un tiempo infinito.

Y que, en general, no es posible que en una magnitud finita haya [25] una potencia infinita, resultará claro de lo que sigue. Sea una potencia mayor la que produce siempre un efecto igual en menos tiempo que otra, por ejemplo, en calentar o endulzar o arrojar o, en general, en mover algo. Entonces, aquello sobre lo cual la potencia actúa tendría que estar afectado por lo que es finito pero tiene una potencia infinita, y más por esa que por cualquier otra, pues una potencia infinita es [30] mayor que cualquier otra. Pero, entonces, esto no puede tener lugar en algún tiempo. Porque si T es el tiempo en el que una fuerza infinita ha calentado o empujado algo, y S el tiempo en el que una fuerza [266b] finita también lo ha hecho, entonces cuando aumentamos esta última añadiéndole siempre una fuerza finita mayor lograremos en algún momento que se haya completado el movimiento en el tiempo T; porque al agregarle siempre algo a lo finito superaremos toda cantidad finita; y de la misma manera, al sustraerle, tendremos que llegar a una que será menor que una cantidad finita dada. Luego una fuerza finita moverá en un tiempo igual al de la fuerza infinita. Pero esto es imposible. [5] Por lo tanto, nada finito puede poseer una potencia infinita.

Ni tampoco es posible que en algo infinito haya una potencia finita. Ciertamente, en una magnitud menor puede haber una potencia mayor, pero ésta todavía puede ser mayor si la magnitud es mayor. Así, sea AZ una magnitud infinita, y tenga AB 〈parte de AZ〉 una cierta potencia que mueva M en el tiempo T. Pues bien, si tomamos [10] una magnitud dos veces mayor que AB, ésta moverá M en la mitad del tiempo T (supongamos que sea ésta la proporción), y llamemos a este tiempo T/2. Ahora, si continuamos tomando una magnitud mayor, nunca lograremos recorrer AZ, y tendremos un tiempo siempre [15] menor que el tiempo inicial. Luego la potencia (de AZ) será infinita, pues superará toda potencia finita. Pero para una potencia finita el tiempo también tiene que ser finito, pues si una cierta potencia mueve algo en un cierto tiempo, una potencia mayor lo moverá en un tiempo menor, aunque siempre limitado y según una proporción inversa. [20] Ahora bien, toda potencia, como todo número y magnitud, es infinita si supera todo límite. Podemos probar también esto de la siguiente manera: supongamos que una magnitud finita tenga una potencia que sea del mismo género que la que tenga una magnitud infinita, en cuyo caso esa potencia sería la medida de la potencia finita que se encuentre en la magnitud infinita.

Ha quedado claro, entonces, por las anteriores consideraciones, [25] que no puede haber una potencia infinita en una magnitud finita, ni una potencia finita en una magnitud infinita.

Antes de seguir adelante conviene examinar mejor una dificultad sobre el movimiento de los cuerpos. Si todo lo que está en movimiento es movido por algo, ¿cómo algunas cosas que no se mueven a sí mismas, [30] como los proyectiles,

continúan moviéndose cuando el moviente ya no está en contacto con ellas?[766] Si decimos que en tales casos el moviente mueve al mismo tiempo otra cosa, como el aire, y que éste al ser movido también mueve, entonces sería igualmente imposible que el aire continúe en movimiento sin que el moviente originario esté en contacto y lo mueva, pues todas las cosas movidas tendrían que estar en movimiento y dejar de estarlo cuando el primer moviente deje de [267a] moverlas, incluso aunque el moviente mueva como la piedra magnética, que hace que lo movido también mueva. Pues bien, sobre esto hay que decir lo siguiente: que lo que primero ha movido hace que también mueva el aire o el agua o cualquier otra cosa que por naturaleza pueda mover a otra o ser movida por otra; pero no dejan de mover y [5] ser movidas al mismo tiempo, porque aunque dejan de ser movidas cuando el moviente deja de moverlas, pueden todavía seguir moviendo; y por eso puede ser movida otra cosa que esté en contigüidad con ellas, y de ésa se puede decir lo mismo. Pero comienza a dejar de mover cuando disminuye la fuerza motriz transmitida a las cosas que están en contigüidad, y cesa finalmente de mover cuando el moviente [10] anterior ya no hace que sea moviente, sino sólo movido. Y entonces el movimiento de ambos, el del último moviente y el de la cosa movida, tiene que cesar simultáneamente, y con ello el movimiento total.

Ahora bien, las cosas a las que se transmite este movimiento son cosas que pueden estar a veces en movimiento y a veces en reposo, pero este movimiento no es continuo, aunque parezca serlo; pues es un movimiento de cosas que están en sucesión o en contacto, ya que [15] no hay un único moviente, sino cosas que son contiguas entre sí. Y por eso tal movimiento, que algunos llaman *antiperístasis*,[767] tiene lugar también en el aire y en el agua. Pero es imposible resolver el problema planteado de otra manera que la que hemos dicho. En una antiperístasis, en cambio, las cosas son movidas y mueven al mismo tiempo, por lo que sus movimientos tendrán que cesar al mismo tiempo. Pero en este caso tenemos la apariencia del movimiento continuo de [20] algo singular y, como no se mueve por sí mismo, la pregunta es: ¿qué es lo que lo mueve?

Ahora bien, puesto que tiene que haber en la realidad un movimiento continuo y que sea uno,[768] y puesto que un movimiento que sea uno tiene que serlo de una magnitud (pues lo que no tiene magnitud no puede estar en movimiento), y esta magnitud tiene que ser una y ser movida por algo que sea uno (pues de otra manera el movimiento no sería continuo, sino una pluralidad de movimientos sucesivos y [25] divididos), entonces el moviente, si es uno, o mueve al ser movido o es inmóvil. Si es movido, tendrá que seguir lo exigido al movimiento y [267b] cambiar, a la vez que será movido por otro. En consecuencia, la serie tendrá que detenerse al llegar a lo que es movido por algo inmóvil. Porque no será necesario que cambie con lo cambiado, sino que siempre podrá mover algo (pues es un mover sin esfuerzo); y este movimiento es uniforme, el único o más que cualquier otro, puesto que al [5] mover no experimenta ningún cambio. Pero será preciso también que lo movido no cambie con respecto a lo moviente, a fin de que el movimiento sea uniforme. Y es también necesario que lo moviente esté o en el medio o sobre la circunferencia, pues éstos son los principios 〈de la esfera〉; pero las cosas que se mueven con mayor rapidez son las que están más cerca del moviente, y éste es el caso

del movimiento de la circunferencia; luego el moviente está allí.

Pero hay todavía otra dificultad, a saber, si es posible que lo movido mueva continuamente, pero no como lo que empuja una y otra vez, pues en tal caso no habría continuidad sino sucesividad. Porque tal moviente tendría que o continuar empujando o tirando o hacer ambas cosas, o bien habrá que suponer que hay algo transmitido de una cosa a otra, como dijimos antes en el caso de los proyectiles, ya que el aire o el agua, al ser divisibles, sólo hacen mover por ser movidas sus partes una tras otra. Pero en ambos casos el movimiento no puede ser uno, sino sólo una pluralidad de movimientos sucesivos. Luego el único movimiento continuo es el causado por el moviente inmóvil; porque al permanecer éste siempre invariable, su relación a lo movido permanecerá también invariable y continua.

Establecido esto, es evidente que el primer moviente inmóvil no puede tener magnitud. Porque si la tuviese, ésta tendría que ser o finita o infinita. Ahora bien, hemos mostrado antes en nuestras consideraciones *sobre la naturaleza*[769] que no puede haber una magnitud infinita ⟨actualmente⟩; y hemos mostrado ahora que es imposible que una magnitud finita tenga una potencia infinita, y también que es imposible que una cosa sea movida por una magnitud finita durante un tiempo infinito. Pero el primer moviente mueve con un movimiento eterno y en un tiempo infinito. Luego es evidente que es indivisible y sin partes y que no tiene magnitud.

---

644 Leucipo y Demócrito (*cf. Acerca del cielo*, 300b8-11), también Anaximandro, y quizás Anaxímenes, Arquelao, Jenófanes y Diógenes de Apolonia.

645 La primera concepción fue la de Parménides, con quien se discutió en I, 2-3, y la segunda la de Anaxágoras y Empédocles, cuyas tesis fueron discutidas en I, 5 y más adelante en este libro VIII.

646 Anaxágoras, Diels-Kranz, B 1, 13.

647 Empédocles, Diels-Kranz, B 17, 9-13.

648 *Cf. supra*, 201a9-15.

649 El sentido de este pasaje es oscuro; para algunos sería una glosa añadida por algún copista.

650 *Cf. supra*, 219a8-9.

651 Platón, *Timeo*, 28b, en conexión con 38b.

652 Entendido como «medio» y como «límite», es imposible suponer un «ahora» privilegiado que sea un fin sin que sea igualmente un comienzo, o un comienzo sin que sea igualmente un fin, por lo que es absurdo hablar de una *génesis* del tiempo. Al definir el tiempo por el «ahora» y el «ahora» por el límite *(péras)*, la más mínima fracción de tiempo exhibe para Aristóteles su eterna transcurrencia. Hay, pues, una estricta equivalencia entre el tiempo infinito y el movimiento eterno, y el libro VIII pone de manifiesto los supuestos sobreentendidos en el libro IV.

653 Se refiere a Empédocles.

654 *Cf. supra*, 250b23-6.

655 Esta estructura táxica del universo es uno de los supuestos básicos de la física aristotélica. *Táxis* y *phýsis* son nociones que mutuamente se determinan: la naturaleza de cada cosa determina el orden y el orden determina la actuación de cada cosa según su propia naturaleza. Esa *taxis* es lo que hace que el universo sea un

Todo ordenado, en el que cada cosa tiene su movilidad propia.

656 Parece referirse a Anaxágoras, que supuso dos tiempos indeterminados o infinitos: el anterior y el posterior a la actuación del *noûs*. Estos dos tiempos carecen de un logos unitario que los explique, parece decir Aristóteles. Si el *noûs* de Anaxágoras fuese simple y puro (*Acerca del alma*, 405a13-19), tendría que ser como el *prôton kinoûn*; pero al haber en él un antes y un después el *noûs* es complejo y no simple.

657 Aquí exhibe Aristóteles su poderosa dialéctica y su exigencia de precisión *(akríbeia)*: los principios que son siempre verdaderos (como los axiomas de las matemáticas) no son demostrables a partir de otros, sino que lo son por sí mismos, mientras que los teoremas que son siempre verdaderos son demostrables a partir de tales principios. El error de Demócrito, viene a decir Aristóteles, fue no haber visto esta distinción.

658 Esto se afirmó expresamente en VI, 7 y VI, 10.

659 El cambio de una cosa numéricamente una tiene límites, fuera de los cuales el cambio ya no es el mismo.

660 Aquí se supone el principio más general de que el ser no puede generarse del no ser, luego tampoco el movimiento.

661 El argumento sería: si no hay nada fuera del Todo, y si éste está en un tiempo en reposo y luego en movimiento, entonces el Todo, el Universo, tendrá que moverse por sí mismo. La tesis de que el Todo está en movimiento por sí mismo, que es activo en y por sí mismo, terminaría por prevalecer en el pensamiento contemporáneo, aunque por razones bien distintas. Aquí se apela a la relación parte/todo con la comparación del animal: si es semoviente y es un microcosmos, ¿por qué no ha de ser así también el Todo, el macrocosmos, siendo que la parte está hecha de los mismos elementos que el Todo? Suele decirse que esta tesis proviene de Demócrito («el hombre es un microcosmos», Diels-Kranz, B 34), pero la idea de una íntima relación del microcosmos con el macrocosmos era anterior y se la puede rastrear en Hesíodo, en los pitagóricos, en Anaximandro, en Empédocles o en Diógenes de Apolonia, en estrecha conexión con la idea de semejanza; luego la encontramos en Platón (*Timeo*, 30b). Y también esta correspondencia está a la base de la medicina hipocrática (en *Sobre la dieta* se dice que el hombre es *apomímēsis* del Todo, copia o imitación del Todo, Hipócrates VI, 484). ¿Tuvo orígenes orientales esta idea? Porque, al parecer, el tratado hipocrático *Sobre las Hebdómadas* en el que se la formula sería la versión casi literal de un texto iranio *(vid.* Laín Entralgo, 1987, págs. 124-131), Es algo difícil de decidir, porque, aunque se pueda detectar tal influencia en un Anaximandro o en Ferécides o en Heráclito (West, 1971), la idea de semejanza entre hombre y mundo se encuentra en el Avesta y los Upanisad, y también en las religiones de muchos pueblos «primitivos» (G. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, Nueva York, 1948). Esta idea tuvo gran aceptación en época helenística, p. ej. en Galeno, en Filón, en el gnosticismo neopitagórico, en Proclo (*Elementos de Teología*, prop. 103: «todo está en todo») y en las religiones mistéricas.

662 Según III, 5, esto es imposible.

663 *Vid.* 253a22-264b6.

664 Nuevo argumento sobre la parte y el todo: si hay una parte en el animal (ej. del corazón) que está siempre en movimiento, también tendrá que haberla en el Todo.

665 Se refiere a 253a3-7.

666 Quedan así brevemente esquematizadas las posiciones de Parménides, Heráclito, Anaxágoras, Empédocles y Platón. La tarea doxográfica está hecha y sólo queda enfrentarse con el problema mismo.

667 De manera similar fue rechazada la doctrina de Parménides en I, 2-3. Negar el movimiento significa negar todo valor real a la sensación y por tanto negar la posibilidad de una ciencia de la naturaleza; además, la negación alcanzaría también a cualquier forma de conocimiento, pues el conocimiento es un cambio.

668 *Cf. supra*, 192b21-23.

669 Se refiere a Heráclito (*cf. Metafísica*, 1078b12-15).

670 Sobre la necesidad de un límite en todo aumento y disminución *cf.* VII, 5; el crecimiento acaba cuando la cosa alcanza su tamaño natural.

671 *Cf.* 250a15-19.

672 *Cf.* 186a15 y sigs.

673 Se refiere a 253b11-254a1.

674 Se trata de una generación (o destrucción) *secundum quid*, no *simpliciter* (*cf.* 190a31-3, 225a12-17); p. ej. si un cuerpo que era frío llega a ser caliente, hay una generación del calor, pero una generación particular.

675 Acaso se refiere a 253a24 o al cap. 1 de este libro.

676 253a32-b6.

677 Meliso (*cf.* 184b15-16, 185a32-33, 185a16-17).

678 *Cf.* 253b6-254a15.

679 *Cf.* 224a21.

680 En este capítulo se distingue entre *kath' hautó y hyph' heautó*, que traducimos respectivamente por «de suyo» (con el sentido de «con respecto a sí mismo», «según sí mismo») y «por sí mismo» o «por sí» (con el sentido de sujeto agente del movimiento). Así, una cosa mueve o es movida «de suyo» si es la totalidad de la cosa que mueve o es movida, y *per accidens* si es una parte. En 224a21-35 *per accidens* tiene un sentido más restringido.

681 No está claro si son sinónimos «por violencia» *(bíāi)* y «contrario a naturaleza» *(parà phýsin).* Según *Acerca del cielo*, 300a23, significan lo mismo; se diferenciarían por definición (*cf. Acerca de la generación y la corrupción*, 788b27). La expresión *parà phýsin* plantea algún problema, pues puede ser entendida también como *praeter naturam.* En el libro II se dice que los «monstruos» son *parà phýsin* (¿influyó en Aristóteles el uso hipocrático de *parà phýsin* como lo anormal o lo patológico?). El orden cósmico es *theîon*, pero ¿es *parà phýsin* el *theós* aristotélico? ¿Es *parà phýsin* la *týchē*? En suma, sólo si se toma *parà phýsin* con el sentido de *contra naturam* se identificaría con *bíāi.*

682 Así fue determinada la *phýsis* en el libro II, 1.

683 Hay así tres tipos de movimientos: *a) per se (physikós)*, *b) per aliud et secundum naturam*, *c) per aliud et contra naturam.* Los movimientos *contra naturam* son siempre producidos por un agente externo (*cf. Ética nicomáquea*, 1110a1-3).

684 P. ej., si un hombre levanta una piedra, el movimiento de ésta es *parà phýsin.* Pero si la deja caer, supuesto que tiene que haber siempre una causa, ¿qué es lo que la mueve hacia abajo con un movimiento *physikós*? La respuesta de Aristóteles siempre es teleológica: pero ¿cuál es la causa eficiente? Y lo mismo en el caso del fuego, ¿qué es lo que hace que se eleve?

685 *symphyés*, que también podría traducirse por «homogéneo», «con cohesión natural».

686 Para la física moderna, en cambio, el efecto de la palanca es una ley natural; pero para Aristóteles la *vis motrix* de la palanca es artificial y el movimiento producido mediante ella es *parà phýsin.*

687 En el caso del movimiento natural de los cuerpos elementales la dificultad está en que tal movimiento tiene que tener una causa externa, pero no se la puede indicar. Aquí se apela al esquema potencia/acto a título explicativo.

688 *Cf. Metafísica*, 1019a11 y sigs.

689 Se puede ser cognoscente en potencia, en dos sentidos: *a)* cuando todavía no se tiene conocimiento, pero se puede adquirirlo, y *b)* cuando se lo posee, pero no se lo ejercita; los escolásticos las llamaron respectivamente *potentia prima* y *potentia secunda*, a las que se corresponderían un *actus prior* (cuando se llega a adquirir la *héxis* de cognoscente) y *actus secundus* (cuando se lo reactualiza en su ejercicio).

690 Se quiere decir que quien mueve la columna de sostén mueve *per accidens* aquello que se apoya en la columna, como la pared mueve *per accidens* la pelota arrojada contra ella. Pero ¿qué es lo que mueve *per se* aquello que se apoyaba en la columna? En el caso de la pelota es evidente que quien la arroja contra la pared es quien la mueve *per se*, pero en el caso de lo apoyado en la columna: ¿qué es lo que hace *per se* que se derrumbe?

691 El problema de si el moviente movido por sí mismo se mueve en su totalidad o en una parte de

momento no se plantea. Se da por supuesta la imposibilidad de una serie infinita de causas movientes (para su discusión *vid. Metafísica*, 994a1-31).

692 250b11-2b6.

693 El primer argumento ha mostrado que en la serie de movientes movidos tiene que haber un moviente que se mueva a sí mismo; el segundo, que no todo moviente está accidentalmente en movimiento. Conclusión «razonable»: tiene que haber un moviente que esté siempre en movimiento.

694 *Cf.* 242a24: «es necesario que el movimiento de lo movido y el movimiento de lo moviente se produzcan simultáneamente (pues al mismo tiempo que el moviente mueve, lo movido está siendo movido)». Se trata, claro está, de una coexistencia *kat' enérgeian* (*cf. Analíticos segundos*, 95a22-24), en la que es necesario el contacto.

695 Si el Nous tuviese movimiento, tendría que ser físicamente automoviente, y podría cambiar y ser afectado, pero entonces no sería simple (este filosofema reaparece en el estoicismo).

696 En otras palabras, cada moviente sería a la vez y bajo el mismo respecto agente y paciente del propio movimiento que produce, lo cual es contradictorio y por tanto imposible.

697 Se refiere a VI, 234b10-20. Lo que puede estar *per se* en movimiento tiene que ser un cuerpo continuo, y como tal infinitamente divisible.

698 Dicho de otra manera, si una cosa se calienta a sí misma, entonces en tanto que produce el calor tiene que ser ya caliente, pero en tanto que está siendo calentada no lo es todavía; luego es caliente y al mismo tiempo no lo es. Por consiguiente, a fin de evitar la contradicción tendremos que suponer dos partes o aspectos distintos en la cosa, el agente y el paciente.

699 256a4-21.

700 Si lo moviente y lo movido fuesen cuerpos, tendrían que estar en contacto, pues Aristóteles no admite la acción a distancia (*cf.* VII, 1). Si uno fuese un *noûs* no habría estrictamente contacto, aunque para que uno pueda actuar sobre el otro hace falta alguna forma de contacto (*cf. Acerca de la generación y la corrupción*, 323a31). Como indica Ross, si el moviente es deseo o voluntad (caso del hombre), de algún modo afecta a «toca» un cuerpo; pero ¿cómo concebir este «contacto» entre el *prōton kinoûn akínēton* y la esfera exterior del cielo, siendo que están separados? Pero esto sería suponer que el *theós* es causa eficiente.

701 Si el todo se moviese en cuanto todo, el moviente sería movible; luego el todo sólo se mueve a sí mismo en virtud de la parte que se mueve a sí misma.

702 Es la aporía de la divisibilidad de lo movido y de lo moviente, pero para Aristóteles tal divisibilidad no impide que el todo sea *autokínēton.*

703 Como se ha mostrado en 250b11-252b6.

704 No todos los movientes inmóviles son eternos: las almas de los animales son principios inmóviles de movimiento, pero perecederas, con un comienzo y un fin temporal (*cf. Metafísica*, 1043b13-21, 1044b21-29).

705 *Vid.* 240b8-241a26. En 234b10-20 se mostró que todo lo que cambia tiene que ser divisible. Por tanto, algo carente de partes no puede tener génesis ni destrucción (pues son procesos de cambio), sino que tiene que pasar instantáneamente del ser al no ser y a la inversa.

706 Como indica Cornford (nota *ad. loc.)*, el que lo *peperasménon* es «mejor» que lo *ápeiron* fue doctrina pitagórica y, en general, una convicción típicamente griega. En 188a18 el supuesto de un número limitado de elementos por parte de Empédocles fue considerado «mejor» que las doctrinas atomistas y de Anaxágoras (*cf.* 260b22).

707 «Si el movimiento es por necesidad eterno, tiene que ser continuo. Y si por necesidad es eterno y continuo, tiene que ser singular. Y si por necesidad es eterno, continuo y singular, tiene que ser el movimiento de un móvil eterno causado por un moviente eterno. Así pues, si tiene que haber un movimiento eterno, tiene que haber también un primer moviente eterno» (Simplicio, *op. cit.*, 1254, 34 y sigs.).

708 *Cf.* 253a22-254b6.

709 *Cf.* 252b17-28, 253a7-11.

710 Movimiento local.

711 Comer es un movimiento local; habrá aumento cuando el alimento sea asimilado, es decir, cuando sea transformado en algo semejante *(homoíōsis)*.

712 *tò periéchon*, el medio circundante, en especial la atmósfera, que para Aristóteles es un principio de respiración.

713 Eternamente continuo, entiéndase.

714 Por «ser» habría que entender aquí el Todo o el Universo, o acaso la última esfera, en eterno movimiento circular.

715 Como indica Ross, se refiere aquí al sol, la luna y los planetas, los cuales tienen una órbita compleja. La hipótesis astronómica que Aristóteles admite es la de que los cuerpos celestes se encuentran insertos en determinadas esferas que constituyen un sistema en conexión, en el que los polos de cada esfera se encuentran insertos en la siguiente esfera exterior, de tal manera que la esfera interior en la que se encuentra inserto un cuerpo es movida *per accidens* por cada una de las otras esferas del sistema. Lo que Aristóteles indica aquí es que tal movimiento accidental *per aliud* no impide que se produzca un movimiento continuo en lo que lo experimenta (caso del sol, la luna y los planetas).

No está claro lo que hay que entender aquí por «principios de los cuerpos celestes», si las esferas que los transportan o las «inteligencias» que mueven estas esferas (es probable que se refiera a estas últimas). Por influencia de la astronomía de su tiempo (Calipo y Eudoxo), Aristóteles llegó a admitir muchas «sustancias primeras» (movientes inmóviles primeros), que son para él *theoí.*

716 Para Aristóteles, el sol, la luna y los planetas no sólo llegan a ocupar lugares contrarios, sino que también pueden formar distintas configuraciones según su posición, por lo que sus efectos sobre la tierra no son siempre los mismos.

717 Es decir, un movimiento que sea *siempre* continuo.

718 Sobre la nutrición como asimilación cualitativa *vid. Acerca del alma*, 416a19 y sigs. Esta asimilación es ciertamente una alteración, pero la transformación del alimento en parte del cuerpo parece ser también de algún modo un cambio sustancial.

719 Como apunta Ross, 1936, 709, la combinación y separación, que son movimientos locales, están presentes no sólo en los procesos de generación y destrucción, sino también en las transformaciones cualitativas.

720 Es probable que aquí sólo se esté exponiendo la doctrina de los atomistas. Pero, parece decir Aristóteles, incluso en el caso de que no hubiese cambios cuantitativos, las partes de un cuerpo experimentarían un movimiento local en los procesos de condensación y rarefacción, y si los hubiese, tendrían un doble movimiento local al aumentar o disminuir y al cambiar de distancia en la condensación y rarefacción.

721 *Cf. Metafísica*, 1018b9-1019a14.

722 Así, supuesto que siempre ha habido y siempre habrá movimiento, la pregunta es: ¿sólo hay movimientos que se suceden unos a otros, o bien hay un movimiento continuo y eterno?

723 Es la tesis que se mantiene en *Metafísica*, 1015b36-1016a17.

724 *Vid.* 261b27-265a12.

725 Para esta objeción *vid.* 261a1-12.

726 El énfasis está puesto aquí en que en todo proceso de generación hay siempre una *phorá*, aunque la generación parezca un movimiento primero.

727 Quizá se refiera al sol, que para Aristóteles no ha sido generado y es causa indirecta de las generaciones, o acaso al movimiento eterno de la periferia del mundo.

728 Por lo tanto, también serían destruibles el sol y los demás cuerpos celestes, supuesto inaceptable para Aristóteles.

729 La forma estaría ya incoativamente en el principio, y la generación sería un movimiento hacia la realización plenaria de su naturaleza, como en el caso del embrión respecto de la forma que ha de alcanzar.

730 Se refiere a los zoofitos, animales con aspecto de planta que viven en el agua, *cf. Investigación sobre los animales*, 487b7.

731 Dicho de otra forma, puesto que el movimiento de los automovientes es primariamente local, y ellos son causa de los demás movimientos, el local es entonces el primero de los movimientos.

732 El movimiento de una cosa puede oponerse en tres sentidos. Puede oponerse en tanto que movimiento, con lo cual su opuesto es el reposo. Puede oponerse con respecto a la dirección del movimiento (así, un movimiento de A a B se opone a otro de B a A). Y también puede oponerse por ser natural o contranatural, sea en tanto que movimiento o bien con respecto al reposo (así, el movimiento natural de A a B se puede oponer al reposo en A, o bien al contranatural de B a A).

733 Como ya se vio en el libro VI, el llegar a ser no puede ser simultáneamente una destrucción, sino que tiene que permanecer antes durante un tiempo, por mínimo que sea; lo mismo se dice ahora del movimiento local, p. ej. cuando una cosa se mueve de A a B tendrá que permanecer en B un tiempo, por mínimo que sea. Aquí, como en tantos otros lugares, se oyen los ecos de las paradojas de Zenón, para quien, aunque el decurso temporal sea un pasar, en cada instante o «ahora» el pasar es un estar.

734 Se da por supuesto que es imposible que haya un movimiento rectilíneo que sea eterno (*cf.* 233a31) porque el universo es finito (*cf.* 207b19, *Acerca del cielo*, 286b10). Luego la hipótesis de una línea recta infinita es una falsa hipótesis.

735 227b3-229a6.

736 227b24-26.

737 Sorprende el ejemplo de un *theós*, pues lo que está en movimiento tiene que ser una sustancia material. Simplicio, *op. cit.*, 1278.34, piensa que se refiere al *primum mobile*, que en el lenguaje de Aristóteles es *theîon.* Para Ross, 1936, 711, sería una mera ilustración de algo singular (*cf. Metafísica*, 1028a17). Pero podría ser una concesión al lenguaje popular, o acaso el término original haya sido *theón.*

738 *tópos*, *páthos*, *eîdos*, *mégethos* son el «en lo que» de *phorá*, *alloíōsis*, *génesisphthorá* y *áuxēsis-phthísis.* Si *eîdos* indica aquí cambios *kat' ousían*, éstos serían *génesis kaì phthorá*, aunque éstos pueden ser tomados también *secundum quid* (*cf.* 190a31, 225a12-17).

739 Se entiende aquí por «movimiento circular» el movimiento alrededor de un círculo en una sola dirección, y por movimiento «en círculo» el que puede tener tanto una como otra dirección.

740 Aquí «llegar a B» significa terminar el movimiento en B, en cuyo caso P tiene que estar en B algún tiempo, por mínimo que sea; y asimismo «partir de B» es tomar B como comienzo *(archḗ)* de un movimiento, y en tal caso P tiene que estar en B también algún tiempo antes de moverse.

741 *Cf.* 233a21-31, 239b11-14.

742 *Cf.* nota 513 al libro VI.

743 El argumento de Zenón supone una infinitud *actual* de partes a recorrer. La refutación aristotélica es *ad hominem*, a fin de mostrar que tan divisible es la distancia como el tiempo. Pero lo que le importa es más bien establecer el hecho y proceder con premisas verdaderas. Y para él es un hecho que si una determinada línea finita, o un intervalo de tiempo, es una y continua, no es *actualmente* múltiple e infinita, y si lo es entonces no es una y continua.

744 La *ousía* de una línea es una cierta cantidad actual continua y una, no una infinitud; aunque potencialmente sea una infinitud, tal condición es, en el lenguaje de Aristóteles, un «accidente» de la línea, no su *ousía.*

745 A diferencia del punto en una línea, un instante es sólo un divisor o corte *(tomḗ) potencial* del tiempo (*cf.* 222a10-20).

746 En ABC, A representa un lapso de tiempo, pero B representa el momento terminal de A y el inicial de C, perteneciendo entonces tanto a A como a C.

747 *Cf.* la aporía del comienzo del cambio en 235b30 y sigs. y la nota *ad loc.*

748 *Cf.* 239b6, donde se negó que haya «ahoras» atómicos. ¿Con quién discute aquí Aristóteles? Porque

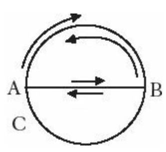
para Zenón sólo era una hipótesis polémica. La concepción atomista del tiempo como constituido por partículas indivisibles de mínima duración, al parecer de origen pitagórico, es posible que fuera mantenida por muchos en tiempos de Zenón, y de hecho le sobrevivió a sus críticas. No consta que fuera afirmada por Leucipo o Demócrito, pero Epicuro la hizo suya (según Simplicio y Sexto), y también Estrabón (según Sexto). El atomismo del tiempo aparece en la India en el jainismo (*vid.* R. Guénon, *Les philosophies indiennes. Les systèmes*, París, 1931), reaparece en la Edad Media en ciertos filósofos árabes y judíos y, como indica Zubiri, *Realitas*, II, 14-5, fue mantenida en la Edad Moderna por el ocasionalista Geulincx, para quien «Dios crea cada instante del tiempo y lo aniquila al crear el siguiente, con lo que la continuidad del tiempo y del movimiento sería una pura ilusión».

La posición de Aristóteles se apoya en su concepto del «ahora» como límite divisor del antes y el después. Pero en tanto que límite el ahora es atómico, indivisible, pues de lo contrario quedaría postergada hasta el infinito la realidad del presente, y por tanto la del antes y después. Para el atomismo del tiempo, el «ahora» es una duración *mínima*; para Aristóteles, el ahora-límite no tiene duración. Entre dos ahoras-límites tan próximos como se quiere hay siempre una duración, pero por más que la analicemos nunca encontraremos unas duraciones mínimas y últimas que las constituyan (es decir, átomos de tiempo); si las hubiera, el transcurso temporal sería una suerte de salto de un átomo de duración a otro, y sería imposible hablar de génesis y de todo proceso de movimiento. Se comprende que Aristóteles vuelva una y otra vez sobre esta inquietante hipótesis.

749 Se trata de la oposición entre un argumento *logikós* y otro *oikeîos*, similar a la oposición *logikós/physikós*, *cf. supra*, libro III, nota 243.

750 Al darse por supuesto la continuidad del movimiento, P no reposaría en C, sino que sólo estaría allí en un ahora-límite.

751 Los movimientos sobre el diámetro (AB y BA) son contrarios, pues sus extremos lo son por ser los más distantes. Pero los movimientos sobre el arco ABC y CBA son sólo contradictorios, pues A y C son los puntos más distantes (ambos están más cerca entre sí que A y B).



752 Sobre la imposibilidad de una alteración continua y eterna *vid.* 187a23-24; *Acerca de la generación y la corrupción*, 314a6-15; *Metafísica*, 1078b12-15.

753 261b28.

754 Puesto que el universo es finito (207b15-21, 208a8-11), no puede haber ninguna trayectoria rectilínea que exceda el diámetro del universo.

755 El movimiento lineal es destructible, pues su duración es finita. Pero ¿en qué sentido es incompleto o imperfecto? Lo es porque a diferencia de la circular su trayectoria no es completa; podría también decirse que lo es porque mientras no alcance su fin es una actualidad incompleta (201b31-33), mientras que un movimiento circular es completo en cualquier sentido.

756 Lo completo es anterior *katà phýsin* a lo incompleto por su mayor participación en la *ousía*; es anterior *katà lógon* porque lo incompleto es definido según lo completo, como un semicírculo según el círculo; y es anterior en el tiempo o en la existencia, pues p. ej. antes del recién nacido existió el padre.

757 La esfera en rotación está en cierto sentido en reposo porque tomada como un todo está en el mismo lugar primario, ya que el centro está en reposo, pero considerada según los lugares primarios de sus partes está en movimiento. Además, porque cualquier parte suya se mueve alrededor del centro inmóvil, y no hacia él; por eso su movimiento no tiene límites y es siempre continuo.

758 El movimiento circular tiene primacía porque los movimientos de los cuerpos celestes son la medida de todos los demás movimientos, *cf.* 223b19.

759 Para Ross, 1936, 719, es enteramente inverosímil suponer que Aristóteles conocía el fenómeno de la aceleración en la caída de los cuerpos. Hay que pensar más bien en su conocida tesis de que el movimiento

natural de los cuerpos se acelera conforme éstos se acercan a su lugar «natural».

760 Se refiere a Empédocles, *cf. Metafísica*, 985a21-31, Diels-Kranz, frag. 26, 5-6.

761 *Cf. supra*, 203a19-33, 250b24-26; Diels-Kranz, Anaxágoras, frag. 12.

762 Se refiere a Leucipo y Demócrito. Según el testimonio de Simplicio, *op. cit.*, 1318.33-1319.5, Demócrito redujo todos los movimientos, tanto la generación y destrucción como la alteración cualitativa, a los movimientos locales de átomos o partículas materiales indivisibles.

763 Se refiere a Anaxímenes y su escuela, *cf. supra*, 187a12-16.

764 Se refiere a Platón y sus seguidores, *cf. Tópicos*, 140b2-4, *Acerca del alma*, 406b25-407a2; Platón, *Fedro*, 245c-246a.

765 Aquí se supone que si P es menor que Q, y Q es infinito, entonces P es finito. Actualmente, los matemáticos negarían este supuesto.

766 Aquí, y en 215a14, se refiere Aristóteles al célebre problema del movimiento de un proyectil *(rhiptoúmenon)* como un caso de movimiento «violento» *(bíāi)* y *parà phýsin* que parece poner en cuestión el principio *omne quod movetur ab alio movetur* por la pérdida de contacto entre el proyectil y el moviente inicial. Aristóteles formula dos hipótesis explicativas: según una, se seguiría moviendo porque el moviente habría transmitido al medio en el cual se mueve el proyectil una *vis* o fuerza cinética; según otra, el moviente habría transferido la fuerza cinética al objeto mismo, es decir, el proyectil se movería por una *vis* que le ha sido transmitida. La primera fue desarrollada y en parte modificada por el neoplatónico Simplicio; la segunda fue desarrollada por el también neoplatónico Filópono y constituyó el antecedente de la teoría del *ímpetu* de Juan Buridán, la cual fue a su vez, según algunos, el antecedente del principio de inercia formulado por Galileo. Aristóteles sólo conoce una inercia, la del reposo (siempre está suponiendo que todo cuerpo persevera en estado de reposo mientras no haya fuerza que lo modifique).

El ejemplo de la piedra magnética (el texto sólo dice *líthos*) parece tomado de la «piedra de Heraclea» de que habla Platón en *Timeo,* 80c (*cf. Ion*, 533d). Hay aquí una crítica implícita de la doctrina platónica de la *períōsis* como explicación del movimiento de los proyectiles (*Timeo*, 79a-80a).

767 Ya en 215a15 se mencionó la *antiperístasis* («mutua sustitución», «sustitución circular») como una de las hipótesis explicativas del *motus separatus.* La crítica se dirige aquí directamente a Platón, quien en *Timeo*, 79b-80c explicó el fenómeno de la propagación del movimiento de una cosa a otra mediante el concepto de *antiperístasis* (Platón usa, en realidad, *períōsis*). Aristóteles, sin embargo, usa positivamente este concepto para explicar los movimientos rotatorios de los fluidos y los fenómenos de compresión y rarefacción, pero niega que pueda explicar el movimiento de los proyectiles. Para entender el uso aristotélico de este concepto hay que verlo en conjunción con el de *dínē*, «torbellino», «vórtice» (aunque rechazó la visión cosmogónica de la *dínē* [*cf.* 196a26], como también su concepción en el atomismo, mantuvo esta noción para explicar ciertos fenómenos físicos, p. ej. el torbellino en los fluidos).

768 Como se ha mostrado en los capítulos 1 y 2 de este libro.

769 En III, 5.

ACERCA DEL ALMA

Traducción y notas de

TOMÁS CALVO MARTÍNEZ

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en el texto preparado por A. Jannone y E. Barbotin, *Aristote. De l'âme*, París, 1966.

LIBRO PRIMERO

1

En que se recorren minuciosamente las múltiples cuestiones con que ha de enfrentarse el presente estudio en torno al alma

Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas [402a] y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma. Más aún, parece que el conocimiento [5] de ésta contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza: el alma es, en efecto, como el principio de los animales. Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad así como cuantas propiedades la acompañan: de éstas las hay que parecen ser afecciones exclusivas del alma mientras que otras parecen afectar además, y en virtud de ella, a los animales como tales.[1] En cualquier caso, y desde [10] todos los puntos de vista, resulta dificilísimo llegar a tener convicción alguna acerca de ella. Pues al ser esta investigación —me refiero a la investigación en torno a la entidad y la esencia— común también a otros muchos tratados, cabría pensar que existe un método único para todos y cada uno de aquellos objetos cuya entidad queremos conocer, [15] como ocurre con la demostración en el caso de los accidentes propios; de manera que resultaría necesario investigar semejante método. Si, por el contrario, no existe un método único y común en torno a la esencia, entonces el empeño se hace más difícil todavía, puesto que será necesario determinar cuál es el modo de proceder adecuado para cada caso. Pero una vez aclarado esto —si se trata de demostración o de división o incluso de cualquier otro método— la cuestión da lugar [20] aún a múltiples dificultades y extravíos en lo que se refiere a cuáles son los principios de que ha de partir la investigación: y es que los principios son distintos cuando son distintos los objetos, como ocurre con los números y las superficies.

Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma —quiero decir si se trata de una [25] realidad individual, de una entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido— y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia [402b] o más bien constituye una cierta entelequia. La diferencia no es, desde luego, desdeñable. Pero además habrá que investigar si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por la especie o por el género. Ocurre, en efecto, que cuantos actualmente tratan e investigan acerca del alma parecen indagar [5] exclusivamente acerca del alma humana. Ha de tenerse cuidado, pues, no vaya a pasarse por alto la cuestión de si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma, por ejemplo, del caballo, del perro, del hombre, del dios —en cuyo caso el animal, universalmente considerado, o no es nada o es algo posterior—. E igualmente por lo que

se refiere a cualquier otro atributo que pueda predicársele en común.

Más aún, si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas, está el problema de si ha de investigarse primero el alma como [10] totalidad o las partes. Por lo demás, es también difícil de precisar cuáles de estas partes son por naturaleza diversas entre sí y si procede investigar primero las partes o bien sus actos, por ejemplo, el inteligir o bien el intelecto, el percibir sensitivamente o bien la facultad sensitiva; e igualmente en los demás casos. Pero si se concede prioridad a [15] los actos, surgiría nuevamente la dificultad de si se han de estudiar sus objetos antes que ellos, por ejemplo, lo sensible antes que la facultad sensitiva y lo inteligible antes que el intelecto.

Por otra parte, y según parece, no sólo es útil conocer la esencia para comprender las causas de las propiedades que corresponden a las entidades (por ejemplo, en matemáticas saber qué es la recta, la curva, [20] la línea, la superficie para comprender a cuántos rectos equivalen los ángulos de un triángulo), sino que también —y a la inversa— las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia: pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades —ya acerca de todas ya acerca de la mayoría— tal como aparecen, seremos [25] capaces también en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud acerca de la entidad. Y es que el principio de toda demostración es la esencia y de ahí que a todas luces resulten vacías y dialécticas cuantas [403a] definiciones no llevan aparejado el conocimiento de las propiedades o, cuando menos, la posibilidad de una conjetura adecuada acerca de las mismas.

Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma [5] misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación. Por tanto, si hay algún [10] acto o afección del alma que sea exclusivo de ella, ella podría a su vez existir separada; pero si ninguno le pertenece con exclusividad, tampoco ella podrá estar separada, sino que le ocurrirá igual que a la recta a la que, en tanto que recta, corresponden muchas propiedades —como la de ser tangente a una esfera de bronce en un punto por más que la recta separada no pueda llevar a cabo tal contacto; y es que es [15] inseparable toda vez que siempre se da en un cuerpo—. Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos. Lo pone de manifiesto el hecho de que unas veces no se produce ira ni terror por más que concurran afecciones violentas [20] y palpables mientras que otras veces se produce la conmoción bajo el influjo de afecciones pequeñas e imperceptibles —por ejemplo, cuando el cuerpo se halla excitado y en una situación semejante a cuando uno se encuentra encolerizado—. Pero he aquí un caso más claro aún: cuando se experimentan las afecciones propias del que está aterrorizado sin que esté presente objeto terrorífico alguno. Por consiguiente,

y si esto es así, está claro que las afecciones son formas [25] inherentes a la materia. De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin. De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma, bien de toda alma bien de esta clase de alma en concreto. Por otra parte, el físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones, por [30] ejemplo, qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o [403b] del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición. Pues la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia; de esta manera, la definición de casa sería algo así como que es un refugio para impedir la destrucción producida por los vientos, [5] los calores y las lluvias. El uno habla de piedras, ladrillos y maderas mientras el otro habla de la forma específica que se da en éstos en función de tales fines. ¿Cuál de ellos es, entonces, el físico? ¿El que habla acerca de la materia ignorando la definición o el que habla solamente de la definición? ¿Más bien el que lo hace a partir de lo uno y lo otro? ¿Qué pasa, pues, con cada uno de aquéllos? Que no hay nadie [10] que se ocupe de las afecciones que son inseparables de la materia, abstrayéndolas de ésta: es más bien el físico quien se ocupa de todas aquellas afecciones y acciones que corresponden a tal tipo de cuerpo y a tal tipo de materia. En cuanto a aquellas afecciones que no son consideradas tales, su conocimiento corresponde a otros: de algunas se ocupa el artesano según los casos, por ejemplo, el carpintero o el [15] médico; de las afecciones inseparables se ocupa, a su vez, el matemático si bien abstractamente y en cuanto que no son afecciones de tal tipo de cuerpo; el metafísico, en fin, se ocupa de las realidades que existen separadas en cuanto tales.[2]

Pero hemos de regresar al punto del cual ha arrancado este discurso. Decíamos que las afecciones del alma no son separables de la materia natural de los animales en la medida en que les corresponde tal tipo de afecciones —por ejemplo, el valor y el miedo — y que se trata de un caso distinto al de la línea y la superficie.[3]

2

Que recoge y expone las doctrinas de otros filósofos en torno al conocimiento y al movimiento como rasgos característicos del alma

Puesto que estamos estudiando el alma se hace necesario que —al [20] tiempo que recorremos las dificultades cuya solución habrá de encontrarse a medida que avancemos — recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca de ella: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto. El comienzo de la investigación, por otra parte, consiste en proponer aquellas propiedades [25] que de

manera especialísima parecen corresponder al alma por naturaleza. Ahora bien, lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación, y ambas caracterizaciones acerca del alma son aproximadamente las que hemos recibido de nuestros predecesores: algunos afirmaron, en efecto, que el alma es primordialmente y de manera especialísima el elemento motor. Y como, por otra parte, pensaban que lo que no se [30] mueve no puede mover a otro, supusieron que el alma se encuentra entre los seres que se mueven. De ahí que Demócrito afirme que el [404a] alma es un cierto tipo de fuego o elemento caliente; siendo infinitos en número las figuras y los átomos, concluye que los de figura esférica son fuego y alma y los compara con las motas que hay en suspensión en el aire y que se dejan ver en los rayos de luz a través de las rendijas; afirma que el conjunto originario formado por todos los átomos constituye los elementos de la Naturaleza en su totalidad (Leucipo [5] piensa de manera semejante); de ellos, a su vez, los que tienen forma esférica son alma ya que tales figuras son especialmente capaces de pasar a través de todo y de mover el resto estando ellas mismas en movimiento: y es que parten del supuesto de que el alma es aquello que procura el movimiento a los animales. De donde resulta también que [10] la frontera del vivir se encuentra en la respiración; en efecto, cuando el medio ambiente contrae a los cuerpos empujando hacia el exterior aquellas figuras que —por no estar jamás en reposo— procuran a los animales el movimiento, la ayuda viene de fuera al penetrar otras semejantes en el momento de la respiración. Y es que estas últimas, [15] contribuyendo a repeler la fuerza contractora y condensadora, impiden que se dispersen las figuras ya presentes en el interior de los animales; éstos, a su vez, viven hasta tanto son capaces de realizar tal operación.

Parece, por lo demás, que la doctrina procedente de los pitagóricos implica el mismo razonamiento: efectivamente, algunos de ellos han afirmado que el alma se identifica con las motas en suspensión en el aire, si bien otros han afirmado que es aquello que mueve a éstas. De éstas lo afirmaron porque se presentan continuamente en movimiento [20] aunque la ausencia de aire sea total. A la misma postura vienen a parar también cuantos afirman que el alma es lo que se mueve a sí mismo: es que todos ellos, a lo que parece, parten del supuesto de que el movimiento es lo más peculiar del alma y que si bien todas las demás cosas se mueven en virtud del alma, ella se mueve por sí misma; conclusión ésta a la que llegan al no haber observado nada que [25] mueva sin que esté a su vez en movimiento. También Anaxágoras, de manera similar, afirma que el alma es la que mueve —e igualmente quienquiera que haya afirmado que el intelecto puso en movimiento al universo— por más que su afirmación no es exactamente igual que la de Demócrito. Pues éste identificaba sin más alma e intelecto: la verdad es la apariencia; de ahí que, a su juicio, Homero se expresó con [30] justeza al decir que Héctor yacía con la mente sin sentido.[4] No recurre al intelecto como potencia relativa a la verdad, sino que, por el contrario, [404b] sinonimiza alma e intelecto. Anaxágoras, por su parte, se expresa con menos claridad: a menudo dice que el intelecto es la causa de la armonía y el orden, mientras que en otras ocasiones dice de él que es el alma, por ejemplo, cuando afirma que se halla presente en todos los animales, grandes y pequeños, nobles y vulgares. No

parece, sin [5] embargo, que el intelecto entendido como prudencia se dé por igual en todos los animales, ni siquiera en todos los hombres.

Todos aquellos que se fijaron en el hecho de que el ser animado se mueve supusieron que el alma es el motor por excelencia. Los que se han fijado, sin embargo, en que conoce y percibe los entes identifican el alma [10] con los principios: si ponen muchos, con todos ellos, y si ponen uno solo, con éste. Así, Empédocles establece que el alma se compone de todos los elementos y que, además, cada uno de ellos es alma cuando dice:[5]

> Vemos la tierra con la tierra, el agua con el agua,
> el divino éter con el éter, con el fuego el fuego destructor,
> el amor con el amor y el odio, en fin, con el dañino odio. [15]

También y de la misma manera construye Platón el alma a partir de los elementos en el *Timeo*:[6] y es que, a su juicio, lo semejante se conoce con lo semejante y, por otra parte, las cosas se componen de los principios. De manera similar se especifica, a su vez, en el tratado denominado *Acerca de la Filosofía*,[7] que el animal en sí deriva de la [20] idea de Uno en sí y de la longitud, latitud y profundidad primeras, siendo el proceso análogo para todo lo demás. También, y según otra versión, el intelecto es lo Uno mientras que la ciencia es la Díada: ésta va, en efecto, de un punto de partida único a una única conclusión; el número de la superficie es, a su vez, la opinión y el del sólido es la sensación: se afirma, pues, que los números constituyen las ideas en sí y los principios y, además, que proceden de los elementos y que ciertas [25] cosas se disciernen con el intelecto, otras con la ciencia, otras con la opinión y otras con la sensación. Estos números, por lo demás, son las ideas de las cosas. Y puesto que el alma les parecía ser a la vez principio de movimiento y principio de conocimiento, algunos llevaron a cabo una síntesis de ambos aspectos, afirmando que el alma es número que se mueve a sí mismo. Discrepan, sin embargo, sobre cuáles y cuántos [30] son los principios, especialmente aquellos autores que ponen principios [405a] corpóreos y aquellos otros que los ponen incorpóreos; de unos y otros discrepan, a su vez, los que proponen una mezcla estableciendo que los principios proceden de ambos tipos de realidad. Discrepan además en cuanto al número de los mismos: los hay, en efecto, que ponen uno solo mientras otros ponen varios. De acuerdo con todas estas [5] teorías dan cuenta del alma. Y no sin razón han supuesto que aquello que mueve a la Naturaleza ha de contar entre los primeros principios. De ahí que algunos hayan opinado que era fuego: éste es, en efecto, el más ligero y más incorpóreo de los elementos, amén de que se mueve y mueve primordialmente todas las demás cosas.

Demócrito, por su parte, se ha pronunciado con mayor agudeza al explicar el porqué de cada una de estas propiedades: alma e intelecto [10] son la misma cosa, algo que forma parte de los cuerpos primarios e indivisibles y que mueve merced a la pequeñez de sus partículas y su figura; explica cómo de todas las figuras la mejor para el movimiento es la esférica y que así son el intelecto y el fuego. Anaxágoras, a su vez, parece afirmar

que alma e intelecto son distintos —como ya dijimos [15] más arriba— si bien recurre a ambos como si se tratara de una única naturaleza por más que proponga especialmente al intelecto como principio de todas las cosas: afirma al respecto que solamente él —entre los entes— es simple, sin mezcla y puro. Pero, al decir que el intelecto pone todo en movimiento, atribuye al mismo principio tanto el conocer como el mover. Parece que también Tales —a juzgar por [20] lo que de él se recuerda— supuso que el alma es un principio motor si es que afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro. Por su parte, Diógenes —así como algunos otros— dijo que el alma es aire, por considerar que éste es no sólo lo más ligero, sino también principio, razón por la cual el alma conoce y mueve: conoce en cuanto que es lo primero y de él se derivan las demás cosas; es principio de [25] movimiento en cuanto que es lo más ligero. Heráclito afirma también que el principio es alma en la medida en que es la exhalación a partir de la cual se constituye todo lo demás; es además lo más incorpóreo y se encuentra en perpetuo fluir; lo que está en movimiento, en fin, es conocido por lo que está en movimiento. Tanto él como la mayoría han opinado que los entes se hallan en movimiento.

Cercano a los anteriores es también, a lo que parece, el punto de [30] vista de Alcmeón acerca del alma: efectivamente, dice de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos [405b] los seres divinos —la luna, el sol, los astros y el firmamento entero— se encuentran también siempre en movimiento continuo. Entre los de mentalidad más tosca, en fin, algunos como Hipón llegaron a afirmar que el alma es agua; su convicción deriva, al parecer, del hecho de que el semen de todos los animales es húmedo; este autor refuta, en efecto, a los que dicen que el alma es sangre, replicando que el semen no es sangre y sí es, sin embargo, el alma primera. Otros, como Critias, han [5] afirmado, por el contrario, que el alma es sangre, partiendo de que lo más propio del alma es el sentir y esto le corresponde al alma en virtud de la naturaleza de la sangre. Todos los elementos han encontrado, por tanto, algún partidario, si exceptuamos la tierra; nadie se ha pronunciado por ésta a no ser quien haya afirmado que el alma proviene [10] de todos los elementos o se identifica con todos ellos.

En resumidas cuentas, todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad. Cada una de estas características se remonta, a su vez, hasta los principios. De ahí que los que definen al alma por el conocimiento hagan de ella un elemento o algo derivado de los elementos coincidiendo entre sí en sus afirmaciones a excepción de uno de ellos:[8] afirman, en efecto, que lo semejante es conocido [15] por lo semejante y, puesto que el alma conoce todas las cosas, la hacen compuesta de todos los principios. Por tanto, todos aquellos que afirman que hay una única causa y un único elemento, establecen también que el alma es ese único elemento, por ejemplo, el fuego o el aire; por el contrario, aquellos que afirman que los elementos son múltiples, hacen del alma también algo múltiple. Anaxágoras es el [20] único en afirmar que el intelecto es impasible y que nada tiene en común con ninguna otra cosa: cómo y por qué causa conoce siendo de naturaleza tal, ni lo ha dicho ni se deduce con claridad de sus afirmaciones. Por otra parte, aquellos que ponen las contrariedades entre los principios

construyen el alma a partir de los contrarios, mientras que los que establecen como principio alguno de los contrarios —por [25] ejemplo, lo caliente o lo frío o cualquier otro por el estilo— establecen también paralelamente que el alma es sólo uno de los contrarios. De ahí que busquen apoyo en los nombres: los que afirman que el alma es lo caliente pretenden que *zên* (vivir) deriva de *zeîn* (hervir); los que afirman que el alma es lo frío pretenden que *psychḗ* (alma) deriva su denominación de *psychrón* (frío) en razón del enfriamiento *(katápsyxis)* resultante de la respiración.

Éstas son las doctrinas transmitidas en torno al alma así como las [30] causas que han motivado el que estos autores se expresen al respecto de tal manera.

3

Donde se critica la teoría según la cual el alma se mueve por sí atendiéndose de modo muy especial a la versión platónica de la misma

Analicemos, en primer lugar, lo relativo al movimiento ya que, a buen [406a] seguro, no sólo es falso que la entidad del alma sea tal cual afirman quienes dicen que es aquello que se mueve a sí mismo —o bien aquello que tiene la capacidad de moverse a sí mismo—, sino que además es imposible que el movimiento se dé en el alma. Por lo pronto ya ha quedado explicado con anterioridad[9] que no es necesario que lo que mueve se encuentre a su vez en movimiento. Pero es que además y puesto que todo lo que se mueve puede moverse de dos maneras [5] —puede, en efecto, moverse ya por otro ya por sí: decimos que es movido por otro todo aquello que se mueve por encontrarse dentro de algo que está en movimiento, por ejemplo, los marineros que, desde luego, no se mueven de igual manera que el navío ya que éste se mueve por sí y aquéllos por encontrarse dentro de algo que está en movimiento. Esto resulta evidente si se atiende a las partes del cuerpo: el movimiento propio de los pies (y, por tanto, también de los hombres) [10] es la marcha; ahora bien, tal movimiento no se da, en nuestro supuesto, en los marineros—, en fin, puesto que moverse significa dos cosas distintas, veamos ahora en relación con el alma si es que se mueve por sí y por sí participa del movimiento.

Puesto que cuatro son las clases de movimiento —traslación, alteración, corrupción, crecimiento— el alma habrá de moverse o conforme a una de ellas o conforme a varias o conforme a todas. Por otra parte, si no es por accidente como se halla en movimiento, el movimiento habrá [15] de corresponderle por naturaleza; y si esto es así, entonces le corresponderá también por naturaleza el lugar, ya que todos los tipos de movimiento señalados se dan en un lugar. Así pues, si la entidad del alma consiste en moverse a sí misma, el movimiento no le corresponderá por accidente, como le ocurre a la blancura o a una altura de tres codos: también éstas están ciertamente en movimiento, pero por accidente, ya [20] que lo que realmente se mueve es el cuerpo en que se encuentran; de ahí que no les corresponda un lugar. Por el contrario, sí habrá un lugar para el alma, si es que participa por naturaleza del movimiento. Más aún: si el alma está dotada de un

movimiento natural podrá ser movida también violentamente y si es movida violentamente, estará dotada también de un movimiento natural.[10] Y lo mismo ocurre a su vez con el reposo ya que el término *ad quem* del movimiento natural de algo constituye el lugar en que reposa naturalmente, así como el término *ad* [25] *quem* del movimiento violento de algo es el lugar donde violentamente reposa. Ahora bien, de qué tipo serían los movimientos y reposos violentos del alma es algo que no resulta fácil de explicar ni siquiera para los que se empeñan en hacer divagaciones. Más aún, si el alma se mueve hacia arriba, será fuego; si hacia abajo, será tierra ya que éstos son los movimientos de tales cuerpos. Y lo mismo ha de decirse respecto [30] de los movimientos intermedios. Otro argumento: puesto que el alma aparece como aquello que mueve al cuerpo, es lógico que produzca en él aquellos movimientos con que ella a su vez se mueve. Pero si esto es así, será verdadera también la afirmación inversa, a saber, que el movimiento [406b] a que está sometido el cuerpo es el mismo que aquel a que está sometida el alma. Ahora bien, el cuerpo está sometido al movimiento de traslación, luego el alma se desplazará —al igual que el cuerpo— cambiando de posición ya en su totalidad ya en alguna de sus partes. Pero si esto fuera posible sería igualmente posible que volviera a entrar en el cuerpo después de haber salido de él: de donde resultaría que los [5] animales podrían resucitar después de muertos.

Por lo que al movimiento accidental se refiere, cabría que fuera producido por otro: cabe, en efecto, que el animal sea impulsado violentamente. Pero, en cualquier caso, un ser al que corresponde entitativamente moverse por sí mismo, no le corresponde ser movido por otro a no ser accidentalmente, del mismo modo que lo que es bueno [10] por sí y para sí no puede serlo ni por otro ni para otro. Suponiendo que en realidad se mueva, lo más apropiado sería decir que el alma es movida por los objetos sensibles.[11] Por lo demás, si se mueve a sí misma es obvio que está moviéndose y, por tanto, si todo movimiento consiste en que lo movido se aleje en cuanto tal, el alma se alejaría de su propia entidad, suponiendo que no se mueva por accidente, sino [15] que el movimiento pertenezca por sí a su misma entidad.

Los hay incluso que afirman que el alma imprime al cuerpo en que se encuentra los mismos movimientos con que ella se mueve: así, Demócrito, cuyas afirmaciones resultan bastante cercanas a las de Filipo el comediógrafo. Éste dice, en efecto, que Dédalo dotó de movimiento [20] a la estatua de madera de Afrodita vertiendo sobre ella plata viva. Demócrito, por su parte, afirma algo parecido cuando dice que los átomos esféricos arrastran y mueven al cuerpo todo porque se hallan en movimiento, siéndoles imposible por naturaleza detenerse. Nosotros, por lo demás, preguntaríamos si son estos mismos átomos los que producen el reposo: resulta difícil y hasta imposible explicar de qué modo podrían producirlo. Aparte de que no parece que el alma mueva al animal en [25] absoluto de este modo, sino a través de cierta elección e intelección.

En esta misma línea, el *Timeo*[12] presenta también una explicación de carácter físico sobre cómo el alma mueve al cuerpo: al moverse ella misma mueve simultáneamente al cuerpo por estar ligada a él. Y es que una vez que estuvo compuesta a partir de los elementos y dividida conforme a los números armónicos de manera que poseyera

sensibilidad [30] y armonía connaturales y el universo se desplazara armónicamente, (el demiurgo) curvó en forma de circunferencia la trayectoria rectilínea; además, tras dividir la unidad en dos circunferencias tangentes en dos puntos, volvió a dividir una de ellas en siete circunferencias, [407a] de manera que coincidieran las traslaciones del firmamento y los movimientos del alma.

Pero, en primer lugar, no es correcto afirmar que el alma sea una magnitud: evidentemente Platón da a entender que el alma del Universo es como el denominado intelecto y no como el alma sensitiva o [5] apetitiva, ya que el movimiento de éstas no es de traslación circular. Pues bien, el intelecto es uno y continuo a la manera en que es la intelección; la intelección, a su vez, se identifica con las ideas y éstas constituyen una unidad de sucesión como el número y no como la magnitud; luego el intelecto no tendrá tampoco este tipo de unidad, sino que o carecerá de partes o, en cualquier caso, no será continuo a [10] la manera de una magnitud.

Además, si es magnitud ¿cómo inteligirá?: ¿todo él o en alguna de sus partes? Se trataría en este caso de una parte entendida bien como magnitud bien como punto —si es que procede llamar también parte a este último—. Si intelige, pues, en un punto es evidente que —al ser éstos infinitos— no podrá recorrerlos en absoluto. Si, por el contrario, intelige en una parte entendida como magnitud, inteligirá lo mismo múltiples o [15] infinitas veces. Y, sin embargo, es obvio que puede hacerlo una sola vez.

Por otra parte, si basta con que tenga contacto con el objeto en cualquiera de sus partes, ¿a qué viene el movimiento circular e, incluso, el tener en absoluto magnitud? Y si es necesario para que intelija que esté en contacto con el objeto en la totalidad de la circunferencia, ¿a qué viene el contacto en las partes? Más aún, ¿cómo inteligirá lo [20] divisible con lo indivisible o lo indivisible con lo divisible? Sin embargo, el intelecto ha de ser necesariamente el círculo: el movimiento del intelecto es, en efecto, la intelección, así como el movimiento del círculo es la revolución; por tanto, si la intelección es revolución, el intelecto habrá de ser el círculo cuya revolución es la intelección.

Pero ¿qué inteligirá siempre? Ha de inteligir siempre, desde luego, toda vez que el movimiento circular es eterno. Ahora bien, las intelecciones prácticas tienen límite —pues todas ellas tienen un fin [25] distinto de sí mismas— y en cuanto a las intelecciones teóricas, están igualmente limitadas por sus enunciados. Todo enunciado es, en efecto, o definición o demostración: en cuanto a las demostraciones, no sólo parten de un principio, sino que además tienen de alguna manera su fin en el silogismo o en la conclusión; y si no tienen fin, desde luego que no regresan de nuevo al principio, sino que siguen una trayectoria rectilínea al avanzar asumiendo siempre un término medio y un [30] extremo; el movimiento circular, por el contrario, regresa de nuevo al principio. En cuanto a las definiciones, todas son limitadas.

Más aún, si la misma revolución se repite muchas veces, por fuerza inteligirá lo mismo muchas veces. Y, sin embargo, la intelección se asemeja a la acción de detenerse y al reposo más que al movimiento. Y lo mismo pasa con el silogismo. Pero es que, además, [407b] lo que no es fácil, sino violento, no puede ser feliz. Ahora bien, si el movimiento no constituye su entidad, estaría en movimiento antinaturalmente. Además,

y por otro lado, el estar mezclado con un cuerpo sin poder separarse de él es algo que produce dolor: tal unión, por tanto, ha de resultarle odiosa si es que —como suele decirse [5] y es parecer de muchos— es mejor para el intelecto el no estar unido a un cuerpo. También queda sin explicar, en fin, la causa de que el firmamento se desplace con movimiento circular. Pues ni la entidad del alma es causa de este desplazamiento circular —sino que se mueve así por accidente— ni tampoco es el cuerpo la causa: en último término lo sería el alma en vez de él. Pero tampoco se especifica que se trata de algo mejor: y, sin embargo, Dios debió [10] hacer que el alma se moviera circularmente precisamente por esto, porque es mejor para ella moverse que estar inmóvil, moverse así que de cualquier otra manera.

Dejemos ahora a un lado tal investigación puesto que es más bien propia de otro tratado. Por lo demás, tal teoría, así como la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: [15] que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el porqué ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa y otro padece, uno mueve y otro es movido cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es [20] el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible —conforme a los mitos pitagóricos— que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares. En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero [25] se alberga en las flautas. Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo.

4

En que se comienza rechazando la teoría del alma-armonía y se termina criticando la doctrina que concibe al alma como número automotor

En torno al alma se nos ha transmitido aún otra opinión digna de crédito para muchos y no inferior a cualquiera de las expuestas; opinión que, por lo demás, ha dado sus razones —como quien rinde cuentas— en discusiones habidas en común.[13] Los hay, en efecto, que dicen [30] que el alma es una armonía puesto que —añaden— la armonía es mezcla y combinación de contrarios y el cuerpo resulta de la combinación de contrarios.

Pero, por más que la armonía consista en una cierta proporción o combinación de elementos, no es posible que el alma sea ni lo uno ni lo otro. Añádase que el mover no es una actividad propia de la armonía y [408a] que, sin embargo, todos se la atribuyen al alma —por así decirlo— de modo primordialísimo. Por otra parte, encaja mejor con los hechos aplicar la palabra armonía a la salud y, en general, a las virtudes corporales que al alma: para comprobarlo sin lugar a dudas, bastaría con intentar atribuir las afecciones y acciones del alma a cualquier tipo [5] de armonía; a buen seguro que resultaría difícil

encajarlas. Más aún, puesto que al utilizar la palabra armonía se suele aludir a dos cosas distintas —de una parte y en sentido primario se aplica a la combinación de aquellas magnitudes que se dan en seres dotados de movimiento y posición, cuando encajan entre sí de tal modo que no dejan lugar a ningún elemento del mismo género; de otra parte y derivadamente, se alude a la proporción de los elementos en mezcla—, ni en un sentido [10] ni en otro es correcto aplicarla al alma. En cuanto a concebir a ésta como la combinación de las partes del cuerpo, se trata de algo verdaderamente fácil de refutar: múltiples y muy variadas son, en efecto, las combinaciones de las partes; ¿cómo y de qué ha de suponerse, entonces, que son combinación el intelecto, la facultad sensitiva o la facultad desiderativa? Pero es que resulta igualmente absurdo identificar al alma con la proporción de la mezcla, dado que la mezcla de [15] los elementos no guarda la misma proporción en el caso de la carne y en el caso del hueso. La consecuencia sería que se tienen muchas almas por todo el cuerpo, puesto que todas las partes provienen de la mezcla de los elementos y la proporción de la mezcla es, a su vez, armonía y, por tanto, alma.

En cuanto a Empédocles, cabría pedirle una contestación a las siguientes [20] preguntas: puesto que afirma que cada una de las partes existe conforme a cierta proporción, ¿es el alma la proporción o más bien algo que, siendo distinto de ella, se origina en los miembros?; además, ¿la amistad es causa de cualquier tipo de mezcla al azar o solamente de la mezcla conforme a la proporción?; ¿es la amistad, en fin, la proporción o bien algo distinto y aparte de la proporción? Esta opinión lleva consigo ciertamente dificultades de este tipo.

Pero si el alma es algo distinto de la mezcla, ¿por qué desaparece [25] al desaparecer la mezcla en que consiste la esencia de la carne o de cualquier otra parte del animal? Además, si cada una de las partes no posee un alma —ya que el alma no es la proporción de la mezcla—, ¿qué es lo que se corrompe cuando el alma abandona el cuerpo?

De todo lo dicho se desprende con evidencia que el alma ni puede ser armonía ni se desplaza en movimiento circular. No obstante, sí [30] que es posible —como decíamos —[14] que se mueva por accidente y también que se mueva a sí misma en cierto sentido: por ejemplo, si el cuerpo en que el alma se encuentra está en movimiento y este movimiento es producido por ella; pero no es posible que se mueva localmente de ninguna otra manera. De cualquier modo sería más razonable preguntarse si el alma se mueve a la vista de los siguientes [408b] hechos: solemos decir que el alma se entristece y se alegra, se envalentona y se atemoriza y también que se encoleriza, siente y discurre; ahora bien, todas estas cosas parecen ser movimientos, luego cabría concluir que el alma se mueve. Esto último, sin embargo, no se sigue [5] necesariamente. Pues por más que entristecerse, alegrarse o discurrir sean fundamentalmente movimientos y que cada una de estas afecciones consista en un ser-movido y que tal movimiento, a su vez, sea producido por el alma —por ejemplo encolerizarse o atemorizarse consiste en que el corazón se mueve de tal manera, discurrir consiste en otro tanto, ya respecto a este órgano, ya respecto a cualquier otro [10] y, en fin, algunas de estas afecciones acaecen en virtud del desplazamiento de los órganos movidos, mientras otras acaecen en virtud de

una alteración de los mismos (cuáles y cómo, es otro asunto)—, pues bien, afirmar, con todo y con eso, que es el alma quien se irrita, sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende [15] o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella: por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales.

El intelecto, por su parte, parece ser —en su origen—[15] una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, [20] cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. [25] La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Ésta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin [30] duda de algo más divino e impasible.

De todo esto se desprende con claridad que no es posible que el alma se mueva; ahora bien, si no se mueve en absoluto, es claro que tampoco podrá moverse por sí misma. Por lo demás, de todas las opiniones expuestas la más absurda, con mucho, es decir que el alma es número que se mueve a sí mismo. Quienes así piensan han de cargar con consecuencias imposibles: en primer lugar, las que resultarían de que el alma se moviera; además, otras peculiaridades resultantes de [409a] considerarla como número. ¿Cómo se va a entender, en efecto, que una unidad se mueva —por quién y de qué manera— si es indivisible e indiferenciada? Pues si es motor y móvil habrá de estar diferenciada. Más aún, puesto que se dice que una línea al moverse [5] genera una superficie y un punto una línea, los movimientos de las unidades constituirán también líneas, ya que un punto es una unidad que ocupa una posición y el número del alma, a su vez, está en un sitio y ocupa una posición. Más aún, al restar de un número cualquiera otro número o una unidad, el resultado es un número distinto; y, sin embargo, las plantas —al igual que muchos animales— continúan [10] viviendo aun después de divididos y teniendo, al parecer, la misma especie de alma. Por otra parte, no parece que haya diferencia alguna entre hablar de unidades y de corpúsculos: pues si convertimos los corpúsculos esféricos de Demócrito en puntos, de manera que sólo quede la magnitud, seguirá habiendo en ellos algo que mueve y algo que es movido exactamente igual que lo hay en el continuo: y es que lo que acabamos de decir se cumple no por que haya una diferencia [15] mayor en cuanto al tamaño, sino porque se trata de una magnitud. De ahí que necesariamente ha de haber algo que mueva a las unidades (distinto de ellas). Ahora bien, si el alma es el elemento motor en el animal, lo será también en el número; de

donde resultará que el alma no es el motor y el móvil, sino exclusivamente el motor. Por otra parte, ¿cómo es posible que el alma (siendo motor) sea una unidad? Desde luego que alguna diferencia habrá de tener respecto de [20] las demás; pero ¿cuál puede ser la diferencia en el caso de un punto como tal aparte de la posición? Por otra parte, si suponemos que las unidades y puntos que corresponden al cuerpo son distintas de las del alma, las unidades de ambos ocuparán el mismo lugar, ya que cada una ocupará el lugar de un punto. Y si puede haber dos puntos en el mismo lugar, ¿qué impedimento existirá para que pueda haber infinitos?: en efecto, aquellas cosas cuyo lugar es indivisible son también [25] indivisibles. Suponiendo, por el contrario, que los puntos que corresponden al cuerpo constituyen el número del alma —o bien que el número del alma resulta de los puntos que corresponden al cuerpo—, ¿por qué no tienen alma todos los cuerpos?: en todos ellos, desde luego, parece haber puntos y además infinitos. Por último, ¿cómo va a ser posible que los puntos se separen y desliguen de los cuerpos [30] cuando las líneas no se disuelven en puntos?

5

Se continúa y concluye la crítica de las distintas teorías acerca del alma y se atiende extensamente a aquélla según la cual el alma está constituida de elementos

Dos son —como acabamos de señalar—[16] los absurdos en que desemboca la doctrina expuesta: por un lado, viene a coincidir con la de quienes afirman que el alma es un cuerpo sutil; por otro lado, cae en [409b] el absurdo peculiar de la doctrina de Demócrito según la cual el movimiento es producido por el alma. En efecto: si el alma se encuentra en todo cuerpo dotado de sensibilidad y si además suponemos que el alma es un cuerpo, necesariamente habrá dos cuerpos en el mismo [5] lugar. En cuanto a aquellos que dicen que es un número, o bien habrá múltiples puntos en un único punto o bien todo cuerpo tendrá un alma suponiendo que ésta no sea un número diferente y distinto de los puntos que pertenecen al cuerpo. Otra consecuencia sería que el animal es movido por un número; así —decíamos— es como Demócrito mueve al animal: ¿qué más da, en efecto, hablar de esferas diminutas [10] o de unidades grandes o, en suma, de unidades en movimiento, si en cualquiera de los casos resulta necesario mover al animal a base de que aquéllas estén en movimiento? Así pues, quienes pretenden juntar movimiento y número en un mismo principio vienen a parar a estas dificultades y a otras muchas por el estilo; y es que no sólo no es posible que tales rasgos constituyan la definición esencial del alma, sino que ni siquiera pueden ser propiedades accidentales suyas. [15] Para ponerlo de manifiesto bastaría con intentar explicar las afecciones y acciones del alma —por ejemplo, razonamientos, sensaciones, placeres y dolores, etc.— a partir de semejante definición. Como ya dijimos más arriba,[17] a partir de tales rasgos no resultaría fácil ni adivinarlas siquiera.

Tres son, por tanto, las maneras de definir el alma que se nos han transmitido: unos

la definieron como el motor por antonomasia precisamente [20] por moverse a sí misma; otros, como el cuerpo más sutil o más incorpóreo (acabamos de analizar qué dificultades y contradicciones comportan estas teorías); queda, por último, examinar la definición según la cual el alma se constituye a partir de los elementos. Sus autores afirman que ha de ser tal para que pueda percibir [25] sensorialmente los entes y conocer cada uno de ellos; pero inevitablemente se encuentran abocados a múltiples consecuencias lógicamente insostenibles. Establecen, pues, que el alma conoce lo semejante con lo semejante (y afirman a continuación que el alma está constituida a partir de los elementos) como si con ello quedara garantizado que el alma se identifica con todas las cosas. Ahora bien, los elementos no son las únicas cosas que conoce, sino que hay además otras muchas o, mejor, son infinitas las cosas que están constituidas a partir de ellos. [30] Sea, pues, que el alma conoce y percibe sensorialmente los elementos de que está constituida cada cosa; pero ¿con qué conocerá o percibirá sensorialmente el conjunto, por ejemplo, qué es dios o el hombre o la carne o el hueso o cualquier otro compuesto? Y es que cada uno de [410a] éstos no está constituido por elementos amalgamados de cualquier manera, sino conforme a cierta proporción y combinación como Empédocles mismo afirma respecto del hueso.[18]

> Por su parte la tierra agradecida en sus amplios crisoles
> recibió dos partes de las ocho de la luminosa Nestis [5]
> y cuatro de Hefesto. Y se formaron así los blancos huesos.

De nada sirve, pues, que los elementos estén en el alma si no están además las proporciones y la combinación: cada elemento conocerá a su semejante, pero nada habrá que conozca al hueso o al hombre, a no ser que éstos estén también en el alma. Por lo demás, no hace falta ni decir que [10] tal supuesto es imposible: ¿a quién se le ocurriría, en efecto, preguntarse si dentro del alma hay una piedra o un hombre? Y lo mismo ocurre con el bien y el no bien. Y del mismo modo en todos los demás casos.

Más aún: puesto que «ente» tiene múltiples acepciones —ya que puede significar bien la realidad individual bien la cantidad o la cualidad [15] o cualquier otra de las categorías que hemos distinguido—, ¿estará constituida el alma a partir de todas ellas o no? No parece, en cualquier caso, que los elementos sean comunes a todas ellas. ¿Estará, pues, constituida solamente a partir de aquellos elementos que son propios de las entidades? ¿Cómo es, entonces, que conoce también cada uno de los demás entes? ¿Dirán acaso que hay elementos y principios propios de cada género y que el alma está compuesta de todos ellos? Entonces el alma será cantidad, cualidad y entidad. Pero [20] es imposible que, estando compuesta a partir de los elementos de la cantidad, sea entidad y no cantidad. A quienes afirman que el alma está constituida de todos los elementos, les sobrevienen estas dificultades y otras por el estilo. Por lo demás, resulta igualmente absurdo afirmar, por un lado, que lo semejante no puede padecer influjo de lo semejante y afirmar, por otro lado, que lo semejante percibe sensorialmente lo semejante y que lo semejante conoce con lo semejante, [25] para terminar estableciendo que percibir sensorialmente —y también inteligir y conocer— consisten en padecer un cierto influjo y

un cierto movimiento.

Muchas son, por tanto, las dificultades y obstáculos que lleva consigo afirmar —como Empédocles— que los distintos tipos de objetos se conocen por medio de los elementos corporales, es decir, al ponerse los objetos en relación con algo semejante que hay en el alma; una [30] prueba más de ello es lo siguiente: que aquellas partes de los cuerpos de los animales que están constituidas exclusivamente de tierra —por [410b] ejemplo, los huesos, los tendones y los pelos— no perciben objeto alguno, ni siquiera los semejantes por más que, según tal teoría, deberían hacerlo. Más aún, a cada uno de los principios le corresponderá mayor cantidad de ignorancia que de conocimiento; cada elemento conocerá, en efecto, una cosa, pero desconocerá otras muchas, en realidad, [5] todas las demás. A la doctrina de Empédocles, por su parte, le ocurre además que dios resulta ser el más ignorante: sólo él, desde luego, desconoce uno de los elementos —el Odio— mientras que los seres mortales conocen todos, por estar constituidos de todos ellos. Y en general, ¿por qué causa no tienen alma todos los entes, dado que todo lo que existe o bien es elemento o bien procede de uno, varios o todos los elementos?: por fuerza conocerá, pues, uno, varios o todos los elementos. [10] Cabría preguntarse también qué es lo que mantiene unidos los elementos del alma: éstos son, en efecto, a modo de materia y, por tanto, aquello que los mantiene unidos —sea lo que sea— es de rango más elevado. Ahora bien, es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea [15] lo primigenio y soberano por naturaleza. No obstante, estos autores afirman que los elementos son los entes primeros.

Por otra parte, tampoco hablan de todas las clases de alma, ni cuantos afirman que está constituida a partir de los elementos basándose en que conoce y percibe sensorialmente los entes, ni cuantos la definen como el motor por antonomasia. En efecto, no todos los seres dotados de sensibilidad son capaces además de producir movimiento: [20] es obvio, desde luego, que ciertos animales son inmóviles en cuanto al lugar a pesar de que éste es, a lo que parece, el único movimiento con que el alma mueve al animal. La misma objeción cabe hacer también a cuantos constituyen el intelecto y la facultad sensitiva a partir de los elementos: pues es obvio que las plantas viven a pesar de que no participan ni del movimiento local ni de la sensación y es igualmente [25] obvio que muchos animales carecen de razonamiento. Y por más que se aceptaran estos extremos y se estableciera que el intelecto es una parte del alma —e igualmente la facultad sensitiva— ni siquiera en tal supuesto se hablaría ni con universalidad acerca de toda clase de alma ni en su totalidad acerca de cualquiera de ellas. Por lo demás, de esto mismo está aquejada la doctrina contenida en los llamados *Poemas Órficos*[19] cuando en ellos se afirma que desde el universo exterior penetra el alma, al respirar, arrastrada por los vientos. Sin embargo, [30] no es posible que suceda esto a las plantas ni tampoco a ciertos [411a] animales, puesto que no todos respiran. Pero este detalle les pasó por alto a los autores de tal conjetura. Por otra parte, aun cuando resultara necesario constituir el alma a partir de los elementos, no sería en absoluto necesario hacerlo a partir de todos: cualquiera de las partes de la contrariedad se basta para juzgarse a sí misma y a su

opuesto. [5] Conocemos, en efecto, por medio de la recta no sólo ésta, sino también la curva, ya que la regla es juez para ambas. La curva, sin embargo, no juzga ni de sí misma ni de la recta.

Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses. Pero esta afirmación encierra ciertas dificultades: en efecto, ¿por qué razón el alma no constituye un animal cuando [10] está en el aire o en el fuego y, sin embargo, sí lo constituye cuando está en los cuerpos mixtos, a pesar de que suele afirmarse que es más perfecta cuando está en aquéllos? Cabría preguntarse además por qué razón el alma que está en el aire es mejor y más inmortal que la que se encuentra en los animales. El absurdo y la paradoja acompañan, por lo demás, a ambos miembros de la alternativa: pues calificar de [15] animal al fuego o al aire es de lo más paradójico y no calificarlos de animales, habiendo alma en ellos, es absurdo. De otro lado,[20] estos autores parecen suponer que el alma reside en los elementos basándose en que un todo es específicamente idéntico a sus partes; y puesto que, en definitiva, los animales resultan animados al recibir en sí el elemento correspondiente del medio que los rodea, se ven obligados a [20] afirmar que el alma, universal, es también específicamente idéntica a sus partes. Ahora bien, si se supone que el aire extraído del ambiente al respirar es específicamente idéntico a éste, mientras que el alma particular no es específicamente idéntica a la universal, ocurrirá evidentemente que en el aire que se inspira se encontrará una parte del alma pero no otra. Conque necesariamente sucederá que o bien el alma es homogénea o bien no se halla en cualquier parte del todo.

De lo dicho, pues, se desprende con evidencia que ni el conocer le [25] corresponde al alma por estar constituida a partir de los elementos ni resulta tampoco adecuado ni verdadero afirmar que se mueve. Ahora bien, puesto que conocer, percibir sensorialmente y opinar son del alma, e igualmente apetecer, querer y los deseos en general; puesto [30] que además el movimiento local se da en los animales en virtud del alma —e igualmente el desarrollo, la madurez y el envejecimiento—, [411b] ¿cada una de estas actividades corresponde a la totalidad del alma y, por tanto, inteligimos, percibimos sensorialmente, nos movemos, hacemos y padecemos cada uno de estos procesos con toda ella o, por el contrario, los distintos procesos corresponden a partes distintas del [5] alma? El vivir, ¿se da solamente en una de estas partes, en muchas, en todas, o tiene, incluso, alguna otra causa? Hay quienes dicen que el alma es divisible y que una parte intelige, otra apetece. ¿Qué es, entonces, lo que mantiene unida al alma si es que es divisible? No, desde luego, el cuerpo; más bien parece lo contrario, que el alma mantiene unido al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye. [10] Así pues, si es un principio distinto de ella lo que la mantiene unida, con mayor razón aún habrá que considerar que tal principio es el alma; pero, a su vez, habría que preguntarse de nuevo si tal principio es uno o múltiple: si es uno, ¿por qué no va a ser una también directamente el alma?; y si es divisible, una vez más el razonamiento irá en busca de aquello que lo mantiene unido, con lo cual tendremos un proceso al infinito. [15] Cabría además preguntarse, en relación con las partes del alma, qué poder posee

cada una de ellas respecto del cuerpo, ya que, si la totalidad del alma es la que mantiene unido a todo el cuerpo, conviene que, a su vez, cada una de ellas mantenga unida alguna parte del cuerpo. Esto, sin embargo, parece imposible: es difícil incluso de imaginar qué parte —y cómo— corresponde al intelecto mantener unida.

[20] De otro lado, salta a la vista que las plantas y, entre los animales, ciertos insectos viven aún después de haber sido divididos, como si los trozos poseyeran un alma idéntica específicamente ya que no numéricamente: cada una de las partes tiene, en efecto, sensibilidad y se mueve localmente durante un cierto tiempo. No es nada extraño, por lo demás, que no continúen haciéndolo indefinidamente ya que carecen de órganos con que conservar su naturaleza. Sin embargo, no es menos cierto que en cada uno de los trozos se hallan todas las partes [25] del alma y que cada una de éstas es de la misma especie que las demás y que el alma total, como si cada parte del alma no fuera separable de las demás, por más que el alma toda sea divisible. Parece, además, que el principio existente en las plantas es un cierto tipo de alma: los animales y las plantas, desde luego, solamente tienen en común este principio. Principio que, además, se da separado del principio sensitivo [30] si bien ningún ser posee sensibilidad a no ser que posea también aquél.[21]

---

[1] Es decir, existen afecciones que no son exclusivas del alma, sino que pertenecen al animal como tal, al compuesto de cuerpo y alma. *Vid. infra*, 403a3 y sigs.

[2] Todo este párrafo es discutido ya desde la Antigüedad y no ha recibido una interpretación unánime. Su sentido adecuado nos parece el siguiente: las formas o afecciones que son inseparables de la materia no pueden estudiarse prescindiendo de ésta; tal es el caso del alma, forma y actualización de un tipo determinado de materia por más que otros filósofos —a los que repetidamente critica Aristóteles; *vid. Metafísica*, VII, 11, 1036b22 y sigs., y también *infra*, 1, 3, 407b12-27— la hayan pretendido estudiar sin ocuparse del cuerpo correspondiente. Es, pues, el físico quien estudia las formas o afecciones inseparables de un tipo determinado de materia y lo hace atendiendo a aquéllas y a ésta. El matemático, por su parte, estudia aquellas formas que si bien no son separables de toda materia, pueden ser separadas por abstracción de cualquier materia particular. Al filósofo primero o metafísico corresponde, en fin, el estudio de aquellas formas que existen actualmente separadas de todo tipo de materia.

Este texto ha de entenderse, pues, a la luz de la conocida doctrina que se expone en la *Metafísica*, VI, 1, 1025b34 y sigs.

[3] El caso de las afecciones del alma es otro que el de la línea o la superficie: éstas pueden estudiarse prescindiendo del tipo de materia en que se dan; aquéllas, no. *Vid.* nota anterior.

[4] En la *Ilíada* que conocemos no existe texto alguno al que se acomode esta cita de Aristóteles. En XXIII, 698 se lee: *kad d'allophronéonta metà sphísin heîsan ágontes*. Los comentaristas de Aristóteles suelen referirse a este verso si bien, como es sabido, el pasaje a que pertenece no corresponde a la muerte de Héctor. En el pasaje pertinente (XXII, 337), por el contrario, se describe como *oligodranéōn* a Héctor herido por Aquiles. Por lo demás, en la *Metafísica,* IV, 5, 1009b28, se hace referencia también a la doctrina de Demócrito y al uso que éste hace de las palabras homéricas en cuestión.

[5] *Vid.* H. Diels y F. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1903, Empédocles, B 109 (1, 351, 20).

[6] *Vid. Timeo*, 34c y sigs.

[7] No es segura —por carencia de datos suficientes— la identificación de este tratado al que también se alude en la *Física*, IV, 2, 209b14-15. En cualquier caso, es obvio que tanto su procedencia como su contenido son platónicos.

[8] Se refiere a Anaxágoras como fácilmente puede comprobarse más adelante, ya al final del capítulo, en 405b20.

[9] Aristóteles alude, sin duda, a la doctrina del motor inmóvil expuesta en la *Física*, VIII, 5, 256a3 y sigs.

[10] Cuanto aquí se dice acerca del movimiento natural y violento está relacionado —como fácilmente se desprende del contexto— con la teoría aristotélica del lugar natural. El movimiento violento se produce cuando el objeto se mueve en sentido contrario a su lugar natural alejándose, por tanto, de éste. Que la existencia del movimiento violento (*i. e.* antinatural) supone la existencia de un movimiento natural es obvio, y Aristóteles lo explica en otros lugares (*vid. Física*, IV, 8, 215a1, y el tratado *Acerca del cielo*, III, 2, 300a21 y sigs.). Que, a la inversa, la existencia del movimiento natural (existencia, por lo demás, incuestionable dentro de las coordenadas de la física aristotélica) implique la posibilidad de movimientos violentos, antinaturales, ha de entenderse dentro del contexto con la exclusión de los cuerpos celestes, inmunes a cualquier movimiento violento.

[11] Tampoco en el caso de la sensación es movida el alma por sí: la sensación (*vid. Acerca del sueño y la vigilia*, I, 454a7 y sigs.) no afecta exclusivamente ni al alma ni al cuerpo, sino al conjunto de ambos.

[12] Aristóteles —sin entrar en los complicados detalles de la psicología platónica expuesta en el *Timeo* — subraya cuatro afirmaciones esenciales a ésta: *a*) el cuerpo se mueve en virtud de los movimientos del alma, *b*) ésta está compuesta a partir de elementos, *c*) su composición está en consonancia con los números armónicos y *d*) el resultado de toda la acción del Demiurgo al respecto es la coincidencia de las traslaciones del firmamento con los movimientos del alma. Es de notar cómo Aristóteles interpreta literalmente lo expuesto por Platón en el *Timeo* haciendo caso omiso de la duplicidad de niveles explicativos que supone la distinción platónica entre *lógos* y *mýthos*. La refutación que Aristóteles ofrece a continuación desarrolla los siguientes puntos:

a) El alma —que en la teoría platónica a que se alude ha de identificarse por fuerza con el intelecto al quedar excluidas de ella las funciones propias de la vida vegetativa y sensitiva— no puede ser entendida como magnitud ya que ésta presenta una unidad continua mientras que el alma —por identificarse con los inteligibles— presenta una unidad discreta, «como el número» (407a2-10).

b) La magnitud implicada en el movimiento circular —en que consiste la actividad del alma, del intelecto— es incompatible con la intelección. En efecto: el alma inteligiría bien con toda la circunferencia bien con parte de ella, sea esta parte un punto o un fragmento de la misma dotado a su vez de magnitud. Ahora bien, los puntos son infinitos y, por tanto, sería imposible recorrerlos; si, por el contrario, intelige con una parte de la circunferencia dotada de magnitud (un arco de la misma) entonces el alma inteligirá lo mismo múltiples, en realidad, infinitas veces (407a11 y sigs.).

c) Al consistir en un movimiento circular, la intelección ha de ser eterna, es decir, sin principio ni fin, ya que así es tal movimiento. Y, sin embargo, ningún tipo de pensamiento es indefinido: el pensamiento práctico termina en la acción; en cuanto al pensamiento teórico, sus límites están en los enunciados, trátese de definiciones o de demostraciones —estas últimas, en efecto, comienzan en el antecedente y terminan en la conclusión—. Suponiendo que hubiera que interpretar la intelección como un movimiento, lo correcto sería compararla al movimiento rectilíneo y no precisamente al circular (407a23-31).

d) Pero es que la intelección más que un movimiento parece consistir en un estado de reposo. Y si esto es así, el movimiento que se atribuye al alma sería violento, antinatural: lo que atentaría contra la felicidad propia del alma «divina» del universo. Contra ella atenta igualmente el suponerla indisolublemente vinculada a un cuerpo (407a33b5).

e) En la doctrina platónica, en fin, no se explica el porqué de este movimiento circular (407b5 y sigs.).

[13] Tanto el sentido de la frase como aquello a que con ella se hace referencia constituyen dos puntos cuya ambigüedad ha sido tradicionalmente puesta de relieve. En cuanto a lo primero, a la ambigüedad, contribuye la doble lectura que se nos ha transmitido: *a*) *toîs en koinôi legoménois lógois* y *b*) *toîs en koinôi ginoménois lógois* (como variante de esta última Ross ha propuesto *gegenēménois*). Lo que podría traducirse: «en tratados denominados discursos en común» o bien «en tratados en forma de diálogos» o bien «en discursos (o

discusiones) habidos en público», etc. En cuanto a aquello a que se hace referencia, Simplicio supone que se trata ya del *Fedón* ya del *Eudemo* aristotélico. Otros hay para quienes se alude aquí a los escritos exotéricos. Otros, en fin, opinan que Aristóteles se refiere a discusiones que habrían tenido lugar entre gente culta y aficionada a estos temas.

14 *Vid. supra*, 3, 406a30 y sigs. y b5-8.

15 A nuestro juicio, este texto ha de entenderse en conexión con la doctrina propuesta al respecto en el libro *Reproducción de los animales*, II, 3, 736b25-29. Allí se afirma —como única hipótesis aceptable respecto de la aparición del intelecto en el hombre— que «solamente el intelecto adviene desde fuera y sólo él es divino».

16 *Vid. supra*, 4, 408b33 y sigs.

17 *Vid. supra*, 1, 402b25-403a2.

18 Diels-Kranz, Empédocles, B 96 (1, 346, 5).

19 Diels-Kranz, Orfeo, B 11 (1, 10, 6).

20 Tres líneas arriba (411a11) ha cuestionado Aristóteles la afirmación de ciertos autores según la cual el alma que hay en los elementos —suponiendo que la hubiera, claro está— sería más perfecta que la existente en los cuerpos mixtos. Ahora se pone de manifiesto la incoherencia de tal afirmación por medio del siguiente razonamiento: los autores en cuestión afirman que los elementos son seres animados basándose en que son los causantes de la vida en los seres animados terrestres y, por tanto, habrán de tener vida ellos mismos. Tienen, pues, alma los elementos. Por otra parte, el aire portador de vida que el viviente terrestre absorbe al respirar es específicamente idéntico al aire circundante: en realidad es una parte del mismo. Y si el aire es el mismo, ¿qué sentido tiene afirmar que el alma presente en él es distinta según se trate de la porción de aire que se absorbe al respirar o de la porción que queda sin absorber?

21 Aristóteles introduce aquí ya la doctrina que más adelante desarrollará (*vid. infra*, II, 3, 414a29 y sigs.) según la cual las distintas almas se subordinan de modo que cada clase de alma supone la inferior pero no al revés.

LIBRO SEGUNDO

1

Donde se recurre a la doctrina expuesta en la metafísica para definir al alma como entidad —entiéndase forma, esencia y definición— del viviente

Quedan explicadas ya las doctrinas transmitidas por nuestros predecesores [412a] en torno al alma. Volvamos, pues, de nuevo desde el principio e intentemos definir qué es el alma y cuál podría ser su definición más [5] general.[22]

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia —aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es [10] entelequia. Ésta, a su vez, puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de teorizar.

Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. [15] De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad [20] en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo.

Pero la palabra «entelequia» se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es [25] que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. [412b] Tal es el caso de un organismo. También las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces, a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de [5] alma, habría que decir es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial.

[10] Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera —por ejemplo, un hacha— fuera un cuerpo natural: en tal caso el «ser hacha» sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a [15] no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo.

Pero es necesario también considerar, en relación con las distintas partes del cuerpo, lo que acabamos de decir. En efecto, si el ojo fuera [20] un animal, su alma sería la vista. Ésta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado. Procede además aplicar a la totalidad del cuerpo viviente lo que se aplica a las partes ya que en la misma relación en que se encuentra la parte respecto de la parte se encuentra también la totalidad de la potencia sensitiva respecto de la totalidad del cuerpo que posee sensibilidad [25] como tal. Ahora bien, lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee. El esperma y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia. La vigilia es entelequia a la manera en que lo son el acto de cortar y la visión; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia [413a] del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si [5] es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío.

El alma queda, pues, definida y esbozada a grandes rasgos de esta [10] manera.

2

Abúndase en la definición emprendida en el capítulo anterior enriqueciéndola con la teoría de potencia y acto

Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible,[23] intentemos de nuevo, de acuerdo con esta práctica, continuar con nuestro estudio en torno al alma. El enunciado definitorio no debe limitarse, desde luego, a poner de manifiesto un hecho —esto es lo que expresan la mayoría de las definiciones—, [15] sino que en él ha de ofrecerse también y patentizarse la causa. Sin embargo, los enunciados de las definiciones suelen ser a manera de conclusiones: por ejemplo, ¿qué es la

cuadratura? —que un rectángulo equilátero sea equivalente a otro cuyos lados no sean iguales. Pero una definición tal no es sino el enunciado de una conclusión. Por el contrario, aquel que dice que la cuadratura es el hallazgo de una media [20] proporcional, ése sí que expone la causa del asunto.

Digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del [25] movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos también que todas las plantas viven. Salta a la vista, en efecto, que poseen en sí mismas la potencia y principio, en cuya virtud crecen y menguan según direcciones contrarias: todos aquellos seres que se alimentan de manera continuada y que se mantienen viviendo indefinidamente hasta tanto son capaces de asimilar el alimento, [30] no crecen, desde luego, hacia arriba sin crecer hacia abajo, sino que lo hacen en una y otra y todas las direcciones. Por lo demás, esta clase de vida puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras —en el caso de los vivientes sometidos a corrupción— no pueden darse sin ella. Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que, efectivamente, [413b] no se da ninguna otra potencia del alma. El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio, mientras que el animal lo es primariamente en virtud de la sensación: de ahí que a aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamemos [5] animales y no simplemente vivientes. Por otra parte, la actividad sensorial más primitiva que se da en todos los animales es el tacto. Y de la misma manera que la facultad nutritiva puede darse sin que se dé el tacto ni la totalidad de la sensación, también el tacto puede darse sin que se den las restantes sensaciones. Y llamamos facultad nutritiva a aquella parte del alma de que participan incluso las plantas. Salta a la vista que [10] los animales, a su vez, poseen todos la sensación del tacto. Más adelante diremos por qué razón sucede así cada uno de estos hechos. Por ahora baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento. Ahora bien, en cuanto a si cada una de estas facultades constituye un alma o bien una parte del alma y, suponiendo que se trate de una [15] parte del alma, si lo es de tal manera que resulte separable únicamente en la definición o también en la realidad, no es difícil discernirlo en el caso de algunas de ellas, si bien el caso de algunas otras entraña cierta dificultad. En efecto: así como ciertas plantas se observa que continúan viviendo aunque se las parta en trozos y éstos se encuentren separados entre sí, como si el alma presente en ellas fuera —en cada planta— una en entelequia pero múltiple en potencia, así también observamos que ocurre con ciertas diferencias del alma tratándose de insectos que han [20] sido divididos: también, desde luego, cada uno de los trozos conserva la sensación y el movimiento local y, con la sensación, la imaginación y el deseo: pues allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito. Pero por lo que [25] hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto, si bien parece tratarse de un género distinto de

alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden.[24] Que son distintas desde el punto de vista de la definición es, no obstante, evidente: la esencia de la facultad de sentir difiere de la esencia de la facultad de opinar de igual [30] manera que difiere el sentir y el opinar; y lo mismo cada una de las demás facultades mencionadas. Más aún, en ciertos animales se dan todas estas facultades mientras en otros se dan algunas y en algunos una sola. Esto es lo que marca la diferencia entre los animales (por qué razón, lo [414a] veremos más adelante).[25] Algo muy parecido ocurre también con las sensaciones: ciertos animales las poseen todas, otros algunas y otros, en fin, solamente una, la más necesaria, el tacto.

Pues bien, puesto que la expresión «aquello por lo que vivimos y sentimos» tiene dos acepciones —e igualmente la expresión «aquello [5] por lo que sabemos»: solemos referirnos ya a la ciencia ya al alma, toda vez que decimos saber por una y otra; y lo mismo también la expresión «aquello por lo que sanamos»: cabe referirse ya a la salud ya a cierta parte del cuerpo o a todo él— tanto la ciencia como la salud son estructura, forma, definición y a manera de acto del sujeto que las recibe —del [10] que recibe la ciencia y del que recibe la salud respectivamente—, ya que, según nuestra opinión, el acto del agente tiene lugar en el paciente afectado por él; por el contrario, el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. Luego habrá de ser definición y forma específica, que no materia y sujeto. En efecto: dado que, [15] como ya hemos dicho, la entidad se entiende de tres maneras —bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas— y que, por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están [20] en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí algo del cuerpo, y de ahí que se dé un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores[26] que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad, a pesar de que ninguna observación muestra que cualquier [25] cosa al azar pueda recibir al azar cualquier cosa. Resulta ser así, además, por definición: pues en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo.

3

De cómo se relacionan entre sí las distintas facultades del alma y que ésta ha de definirse a través de aquéllas

En cuanto a las antedichas potencias del alma, en ciertos vivientes se [30] dan todas —

como decíamos—[27] mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola. Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes [414b] se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo;[28] ahora bien, todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor [5] —lo placentero y lo doloroso—, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero. De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto: todos los animales, en efecto, se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío y el tacto es precisamente el sentido que percibe todo esto. Las otras cualidades las percibe el tacto sólo accidentalmente: y es que en nada [10] contribuyen a la alimentación ni el sonido ni el color ni el olor. El sabor, sin embargo, constituye una de las cualidades táctiles. El hambre y la sed son apetitos: el hambre, de lo seco y caliente; la sed, de lo frío y húmedo; el sabor, en fin, es algo así como el regusto de estas cualidades. Más adelante se dilucidará todo esto.[29] Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. Por [15] lo que se refiere a si poseen además imaginación, no está claro y más adelante se analizará.[30] Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya.

Es, por tanto, evidente que la definición de alma posee la misma [20] unidad que la definición de figura, ya que ni en el caso de ésta existe figura alguna aparte del triángulo y cuantas a éste suceden, ni en el caso de aquélla existe alma alguna fuera de las antedichas. Es posible, pues, una definición común de figura que se adapte a todas pero que no será propia de ninguna en particular. Y lo mismo ocurre con las [25] almas enumeradas. De ahí que resulte ridículo —en este caso como en otros— buscar una definición común, que no será definición propia de ninguno de los entes, en vez de atenerse a la especie propia e indivisible,[31] dejando de lado definiciones de tal tipo. Por lo demás, la situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se [30] encuentra potencialmente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva. Luego en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es el alma propia de cada uno de ellos, por ejemplo, cuál es la de la planta y cuál es la del hombre o la de la fiera. Y deberá además examinarse por qué razón se encuentran escalonadas del [415a] modo descrito.[32] Sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente, sin el tacto no se da ninguna de las restantes

sensaciones, mientras que el tacto sí que se da sin que se den las demás: así, muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato. Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento, sino que algunos carecen incluso de imaginación, mientras otros viven gracias exclusivamente a ésta.[33] En cuanto al intelecto teórico, es otro asunto.[34] Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma.

4

En que Aristóteles analiza la facultad nutritiva intercalando en este análisis una amplia e interesante digresión sobre el alma como causa

Si se pretende realizar una investigación en torno a estas facultades, es necesario captar desde el principio qué es cada una de ellas, para de esta manera pasar después a sus propiedades, etc. Pero si ha de decirse qué es cada una de ellas, por ejemplo, qué es la facultad intelectiva o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá de definirse qué es inteligir o sentir: los actos y acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición.[35] Pero si esto es así, antes aún que los actos habrán de quedar definidos sus objetos; por este motivo habría, pues, que tratar primero acerca de éstos, por ejemplo, acerca del alimento, lo sensible y lo inteligible. Esto aclarado, hablaremos en primer lugar acerca de la nutrición y la generación, ya que el alma nutritiva se da —además de en los animales— en el resto de los vivientes y constituye la potencia primera y más común del alma; en virtud de ella en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse. Y es que para todos los vivientes que son perfectos[36] —es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea— la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos —si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta— con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran [415b] a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente —la palabra «fin», por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo—. Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie.

Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras «causa» y «principio» tengan múltiples acepciones, el alma es causa por

igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto entidad, es evidente: la entidad es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio. Amén de que la entelequia es la forma de lo que está [15] en potencia. Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza —al igual que el intelecto— obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección.[37] Pues bien, éste no es otro que el alma en el caso de los animales, de acuerdo con el modo de obrar de la Naturaleza. Todos los cuerpos naturales, en efecto, son órganos del [20] alma, tanto los de los animales como los de las plantas: lo que demuestra que su fin es el alma. La palabra «fin», por lo demás, tiene dos sentidos, objetivo y subjetivo. Por último, el alma constituye también el principio primero del movimiento local, si bien tal potencia no se da en todos los vivientes. También la alteración y el crecimiento existen en virtud del alma. En cuanto a la sensación, parece ser un cierto tipo [25] de alteración y ningún ser que no participe del alma posee sensaciones. Lo mismo ocurre en el caso del crecimiento y del envejecimiento: que nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida. Por cierto que Empédocles no atinó en la explicación de este proceso al afirmar [416a] que las plantas crecen hacia abajo al crecer las raíces porque tal es el lugar al que naturalmente se mueve la tierra y hacia arriba porque éste es el lugar al que naturalmente se mueve el fuego. No interpreta acertadamente el «arriba» y el «abajo», ya que el arriba y el abajo no son lo mismo ni para cada uno de los seres ni para el universo como conjunto; antes al contrario, lo que es la cabeza para los animales eso son las raíces para las plantas, si es que hemos de considerar idénticos [5] por sus funciones a órganos que son diversos.[38] Pero además, ¿qué es lo que mantiene unidos al fuego y a la tierra a pesar de que se mueven en sentido opuesto? Pues se disgregarían a no ser que haya algo que lo impida. Pero si lo hay, eso será el alma, causa del movimiento y de la nutrición.

Otros opinan que la naturaleza del fuego es, sin más, la causa de la [10] nutrición y del crecimiento puesto que, a lo que se observa, es el único entre todos los cuerpos o elementos que se nutre y crece. De ahí que alguien pueda opinar que también es él el que realiza tal función en las plantas y animales. Sin embargo, es en cierto sentido concausa, pero no causa sin más: ésta es más bien el alma. Pues el crecimiento del fuego no tiene [15] límite, en tanto dura el combustible, mientras que todos los seres naturalmente constituidos tienen un límite y una proporción en cuanto a su tamaño y crecimiento. Ahora bien, esta configuración corresponde al alma y no al fuego, a la forma más bien que a la materia.

Pero puesto que la misma potencia del alma es a la vez nutritiva y generativa, es necesario hablar primero acerca de la nutrición ya [20] que por esta función se define frente a las demás potencias. Parece, por lo demás, que lo contrario constituye el alimento de lo contrario, bien entendido que no es así en el caso de todos los contrarios, sino en el de aquellos que no sólo se generan uno a partir del otro, sino que además se hacen crecer recíprocamente: y es que muchos contrarios tienen su génesis uno a partir

del otro, pero no todos poseen cantidad; por ejemplo, la salud que se genera a partir de la enfermedad. Es [25] manifiesto, por otra parte, que ni siquiera todos los contrarios que poseen cantidad se alimentan recíprocamente del mismo modo, pues si bien el agua es alimento del fuego, el fuego a su vez no alimenta al agua. Parece, pues, que los contrarios son respectivamente alimento y alimentado primordialmente en el caso de los cuerpos simples. El asunto, con todo, encierra una dificultad. Algunos opinan que lo semejante [30] se alimenta y crece con lo semejante, mientras que —como dijimos— otros opinan a la inversa, es decir, que lo contrario se alimenta con lo contrario; éstos se apoyan en que lo semejante no puede ser afectado por la acción de lo semejante y, sin embargo, el alimento cambia al ser digerido y el cambio en todos los casos se produce hacia el término contrario o intermedio. Más aún, el alimento padece una [35] cierta afección por parte del que se alimenta, mientras que éste no resulta [416b] afectado por el alimento, del mismo modo que el artesano no es afectado por la materia, pero sí ésta por él; el artesano solamente cambia en cuanto pasa de la inactividad a la actividad. Por lo demás, la controversia depende de qué se entiende por alimento, si lo que se incorpora al principio o lo que se incorpora al final de la digestión. Si [5] es tanto lo uno como lo otro —en un caso aún sin digerir y en el otro caso ya digerido— cabría hablar de alimento en ambos sentidos: así pues, en la medida en que el alimento está aún sin digerir, lo contrario se alimenta de lo contrario, mientras que, en cuanto que está ya digerido, lo semejante se alimenta de lo semejante. Conque resulta evidente que las afirmaciones de unos y otros son a la vez acertadas y erróneas en cierto sentido. Y puesto que nada se alimenta a no ser que [10] participe de la vida, lo alimentado será el cuerpo animado en tanto que animado: el alimento, pues, guarda relación —y no accidental— con el ser animado. Por otra parte, en el alimento hay que distinguir dos poderes, el de nutrir y el de hacer crecer: de una parte, el alimento hace crecer, en la medida en que el ser animado posee cantidad, y de otra, alimenta en la medida en que es individuo y entidad: el alimento, en efecto, conserva la entidad, y ésta pervive gracias a él en la medida en [15] que se alimenta. El alimento es, en fin, principio de la generación, no del viviente que se alimenta, sino de otro semejante a éste, puesto que la entidad de éste existe ya y nada se engendra —sólo se conserva— a sí mismo. Luego el principio del alma al que corresponden tales funciones será una potencia capaz de conservar el sujeto que la posee en cuanto tal, mientras que el alimento es, por su parte, aquello que [20] la dispone a actuar; de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar existiendo. Y puesto que intervienen tres factores —lo alimentado, aquello con que se alimenta y el principio alimentador—, el principio alimentador es el alma primera, lo alimentado es el cuerpo que la posee y, por último, aquello con que se alimenta es el alimento. Y como lo correcto es, por lo demás, poner a cada cosa un nombre [25] derivado de su fin y el fin en este caso es engendrar otro ser semejante, el alma primera será el principio generador de otro ser semejante. Por último, la expresión «aquello con que se alimenta» puede entenderse de dos maneras lo mismo que «aquello con que se gobierna un barco»: la mano y el gobernalle, este que mueve y es movido, aquella que mueve únicamente. Ahora bien, todo alimento ha de encerrar necesariamente la

posibilidad de ser digerido, siendo lo caliente el factor que [30] realiza la digestión. De ahí que todo ser animado posea calor vital. Queda, pues, expuesto en líneas generales qué es la alimentación. No obstante, habrán de hacerse ulteriores aclaraciones en torno a ella en los tratados pertinentes.[39]

5

Se analizan en él las diversas acepciones de términos como «potencia», «padecer» y «alteración» y se delimita el sentido exacto con el que han de utilizarse en relación con el conocimiento sensible

Hechas ya estas precisiones, tratemos en general de toda sensación. Pues bien, la sensación —como ya se dijo— tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración. Hay quienes añaden que lo semejante [35] padece bajo el influjo de lo semejante: en qué medida es esto posible [417a] o imposible lo hemos dicho ya en el tratado general *En torno al hacer y al padecer*.[40] Está, por lo demás, el problema de por qué no hay percepción sensible de los órganos sensoriales mismos y por qué éstos no dan lugar a sensación alguna en ausencia de objetos exteriores, a pesar de que en ellos hay fuego, tierra y los demás elementos que [5] constituyen el objeto de la sensación, ya por sí, ya por las cualidades que les acompañan. Es obvio al respecto que la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. De ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto. Así pues, puesto que la [10] palabra «sentir» solemos utilizarla con dos acepciones —solemos, en efecto, decir que «ve» y que «oye» todo aquel que puede ver y oír, aunque acaso esté durmiendo, y también lo decimos del que está actualmente viendo y oyendo—, habrá que distinguir igualmente en la palabra «sensación» dos acepciones,[41] la una en potencia y la otra [15] en acto. Y lo mismo «sentir», ya sea en potencia, ya en acto. Comencemos, pues, hablando como si padecer, ser movido y estar en acto fueran lo mismo: desde luego, el movimiento constituye también un cierto tipo de acto, si bien imperfecto, como quedó dicho en otro lugar.[42] Por otra parte, todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto. De ahí que —como dijimos—[43] en cierto modo padecen [20] bajo el influjo de lo semejante y en cierto modo bajo el influjo de lo desemejante: padece, en efecto, lo desemejante pero, una vez afectado, resulta ya semejante.

Pero es necesario precisar aún más lo relativo a la potencia y la entelequia, ya que hasta el momento venimos hablando de ella sin matizar.[44] En efecto, se es sabio de tres maneras. En primer lugar, en el sentido en que cabe decir de un hombre genéricamente que es sabio: en cuanto que el hombre pertenece al conjunto de aquellos seres [25] que son sabios y poseen saber; en segundo lugar, en el sentido en que llamamos sabio al que

domina la gramática. Uno y otro están en potencia, pero no de la misma manera, sino que el uno lo está en cuanto género apropiado y materia, mientras que el otro lo está en cuanto que puede ejercitar el saber cuando quiera, a no ser que se interponga algún obstáculo exterior. En tercer lugar viene el que está ya actualmente ejercitando el saber y sabe —en su sentido más genuino— que [30] «esto es una A». Los dos primeros, por tanto, son sabios en potencia, si bien esta potencia la actualizan de diferente manera: aquél, sufriendo la alteración correspondiente al aprendizaje y pasando reiteradamente de un estado a su contrario; éste, por su parte, cuando de poseer la [417b] sensación o la gramática sin ejercitarlas pasa a ejercitarlas. Pero es que tampoco «padecer» significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí —en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia—. En efecto, el [5] que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración —puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia— o constituye otro género de alteración. De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa, como tampoco cabe decir que quien edifica sufre alteración alguna al edificar. Así pues, el objeto que lleva hasta la entelequia a [10] quien está en potencia de inteligir y pensar no puede, en rigor, decirse que «enseña», sino que habrá que utilizar otra palabra. Y en cuanto al que, estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo el influjo de otro que está en acto y le enseña, tampoco puede decirse —como queda explicado— que padezca o, en caso contrario, habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio [15] hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural.

El primer cambio del ser dotado de sensibilidad se produce bajo la acción del progenitor, de manera que, una vez engendrado, posee ya el sentir como el que posee una ciencia. Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquél los [20] agentes del acto —lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles— son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia [25] del objeto sensible. Con las ciencias que se ocupan de objetos sensibles ocurre lo mismo y por la misma razón: porque los objetos sensibles forman parte de las realidades exteriores e individuales. Pero ocasión habrá más adelante de hacer precisiones ulteriores en torno a estas cuestiones.[45] Por el momento quede señalado que no siendo simple la [30] expresión «en potencia», sino que en un sentido es como si dijéramos que un niño está en potencia de dirigir un ejército, y en otro sentido es como si dijéramos lo mismo de un adulto, la facultad sensitiva lo es de esta segunda manera. Ahora bien, puesto que no hay palabras distintas para expresar esta diferencia entre ambos tipos de potencia y [418a] ya

está suficientemente aclarado que son distintas y cómo lo son, no queda más remedio que servirse de las expresiones «padecer» y «ser alterado» como términos más precisos. Por lo demás y como queda dicho,[46] la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya [5] en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él.

6

De qué y cuáles son los objetos sensibles propios, comunes y por accidente

Si pasamos ahora a estudiar cada uno de los sentidos, será preciso comenzar hablando acerca de los objetos sensibles. «Sensible» se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, [10] a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas. Llamo, por lo demás, «propio» a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, abarca múltiples cualidades diferentes. En cualquier caso, cada sentido discierne [15] acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro. Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido mientras se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna [20] sensación en particular, sino comunes a todas. El movimiento, en efecto, es perceptible tanto al tacto como a la vista. Se habla, en fin, de «sensible por accidente» cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diares. Que «es el hijo de Diares» se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe. De ahí también que el que lo percibe no padezca en cuanto tal afección alguna bajo el influjo del sensible por accidente. [25] Por último y en relación con los sensibles por sí, los sensibles por excelencia son los propios, ya que en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido.

7

Acerca de la visión y qué papel desempeñan en ella el color, la luz, el medio transparente y el órgano sensorial

Lo visible, pues, es el objeto de la vista.[47] Visible es, a su vez, el color así como otro objeto que carece de nombre, si bien cabe describirlo por medio de una frase;[48] en cualquier caso quedará claro a qué aludimos, especialmente por lo que vendrá a

continuación. Lo visible es, por tanto, el color. Éste, a su vez, es lo que recubre a todas aquellas [30] cosas que son visibles por sí —«por sí» no significa en este caso que la visibilidad forme parte de su definición, sino que poseen en sí mismas la causa de su visibilidad—. Todo color es un agente capaz de poner en movimiento a lo transparente en acto y en esto consiste su naturaleza. [418b] He ahí por qué el color no es visible si no hay luz, mientras que, a la luz, cualquier color de cualquier cosa resulta visible. Habrá que empezar, por tanto, diciendo qué es la luz.

Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo «transparente» a aquello que es visible, si bien —por decirlo en una palabra— no es visible [5] por sí, sino en virtud de un color ajeno a él. Tales son el aire, el agua y multitud de sólidos: no son transparentes, en efecto, ni en tanto que agua ni en tanto que aire, sino porque en ellos se da una cierta naturaleza, la misma que se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento. La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente [10] en tanto que transparente. Por el contrario, en los cuerpos transparentes en potencia se da la oscuridad. La luz es, pues, como el color de lo transparente cuando lo transparente está en entelequia bajo la acción del fuego o de un agente similar al cuerpo situado en la región superior del firmamento: y es que la propiedad inherente a éste es una y la misma que la del fuego. Queda dicho, por tanto, qué es lo transparente y [15] qué es la luz, y cómo ésta no es ni fuego ni cuerpo alguno ni efluvio de cuerpo alguno —ya que en este caso sería también un cuerpo—, sino la presencia del fuego o cualquier otro agente similar en lo transparente, toda vez que es imposible que dos cuerpos ocupen simultáneamente el mismo lugar. Parece, además, que la luz es lo contrario de la oscuridad; ahora bien, la oscuridad es la privación de una disposición tal en [20] lo transparente, luego evidentemente su presencia es la luz. Y han cometido un error Empédocles y quienquiera que con él haya afirmado que la presencia de la luz se produce al desplazarse ésta y situarse en un momento dado entre la Tierra y la capa celeste que la rodea, si bien tal movimiento nos pasa inadvertido. Tal afirmación, desde luego, no [25] concuerda ni con la verdad del razonamiento ni con la evidencia de los hechos: y es que cabría que su desplazamiento nos pasara inadvertido tratándose de una distancia pequeña; pero que de oriente a occidente nos pase inadvertido constituye, en verdad, una suposición colosal.

Lo que recibe el color es lo incoloro, lo que recibe el sonido es lo insonoro. Incoloro es, por lo demás, tanto lo transparente como lo invisible o bien a duras penas visible, por ejemplo, lo oscuro. Esto último [30] no es sino lo transparente, pero no cuando es transparente en acto, sino cuando lo es en potencia: es que la misma naturaleza es unas veces oscuridad y otras luz.

[419a] Por otra parte, no todo lo que se ve es visible a la luz, sino solamente el color característico de cada cosa: ciertas cosas, desde luego, no se ven a la luz, y, sin embargo, producen sensaciones en la oscuridad, por ejemplo, todas aquellas que aparecen ígneas y brillantes —no hay en nuestra lengua un término único para designarlas—, como son los [5] hongos, el asta y las cabezas, escamas y ojos de los peces. Sin embargo, no se percibe el color característico de ninguna de ellas. Por qué razón se ven tales cosas, es

otro asunto. Por el momento quede claro, al menos, que lo que se ve a la luz es el color, y de ahí que éste no se vea si [10] no hay luz: la esencia del color, en efecto, consiste en ser el agente que pone en movimiento a lo transparente en acto y la entelequia de lo transparente es, a su vez, la luz. Una prueba evidente de ello es que si colocamos cualquier cosa que tenga color directamente sobre el órgano mismo de la vista, no se ve. El funcionamiento adecuado, por el contrario, consiste en que el color ponga en movimiento lo transparente —por ejemplo, el aire— y el órgano sensorial sea, a su vez, movido por [15] este último con que está en contacto. No se expresa acertadamente Demócrito en este punto cuando opina que si se produjera el vacío entre el órgano y el objeto, se vería hasta el más mínimo detalle, hasta una hormiga que estuviera en el cielo. Esto es, desde luego, imposible. En efecto, la visión se produce cuando el órgano sensorial padece una cierta afección; ahora bien, es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente [20] intermedio; por fuerza ha de haber, pues, algo intermedio y, por tanto, hecho el vacío, no sólo no se verá hasta el más mínimo detalle, sino que no se verá en absoluto. Queda dicho ya por qué causa el color se ve únicamente a la luz. Por el contrario, el fuego se ve tanto a la luz como en la oscuridad y ha de ser así por fuerza, ya que lo transparente se hace transparente precisamente bajo su influjo. Lo dicho vale también, [25] por lo demás, en relación con el sonido y el olor. En efecto, si están en contacto con el órgano sensorial, en ninguno de ellos se da la sensación correspondiente; más bien ocurre que por la acción del olor y el sonido se pone en movimiento el medio que, a su vez, pone en movimiento al órgano respectivo, mientras que si se coloca al objeto sonoro u oloroso directamente sobre el órgano sensorial, no se producirá sensación [30] alguna. Y lo mismo pasa con el tacto y el gusto, si bien no aparece con evidencia a la observación: más adelante quedará claro el porqué.[49] Por lo demás, el medio en el caso de los sonidos es el aire y en el caso del olor carece de nombre peculiar: se trata de una cierta afección que se da por igual en el aire y en el agua, y esta afección que se da en ambos elementos es al objeto oloroso lo que lo transparente es al color; la observación [35] muestra, en efecto, que los animales acuáticos poseen también el sentido [419b] del olfato. Por su parte, el hombre, al igual que todos los animales terrestres que respiran, no puede oler a no ser que respire. La causa en relación con todo esto será expuesta también más adelante.[50]

8

Que se ocupa del oído así como del sonido en general y de la voz en particular

Comencemos haciendo ahora algunas distinciones en torno al sonido y a la audición. El sonido puede entenderse de dos maneras, en acto y en [5] potencia. De ciertas cosas decimos que carecen de sonido, por ejemplo, la esponja y la lana; de otras cosas —por ejemplo, el bronce y los objetos duros y lisos— decimos que sí lo tienen porque pueden

sonar, es decir, pueden producir un sonido en acto en aquel medio que se encuentra entre ellas mismas y el oído. El sonido en acto es siempre [10] producido por algo, contra algo y en algo.[51] El agente es, desde luego, un golpe y de ahí la imposibilidad de que se produzca un sonido si hay solamente una cosa, ya que el cuerpo que golpea y el golpeado han de ser distintos: luego lo que suena, suena contra algo. El golpe, a su vez, no se produce a no ser que haya un desplazamiento. Como acabamos de decir, el sonido no es el golpe de cualesquiera objetos; la lana, en [15] efecto, no produce sonido alguno por más que se la golpee, pero sí lo producen el bronce y toda suerte de objetos lisos y huecos: el bronce, por ser liso, y los objetos huecos porque en virtud de la repercusión producen reiterados golpes además del primero al no poder escapar el aire puesto en movimiento. Añadiremos que se oye en el aire y también en el agua, pero menos. El agente principal del sonido no es, sin [20] embargo, ni el aire ni el agua, sino que es preciso que objetos duros se golpeen mutuamente y golpeen el aire. Esto último sucede cuando el aire se mantiene sin disgregarse al recibir el golpe. De ahí que suene cuando se le golpea con rapidez y violencia: es necesario que el movimiento del que golpea al aire sea más rápido que la disgregación de éste, algo así como si se intentara machacar un montón o un conjunto [25] de granos de arena que se moviera con rapidez. En cuanto al eco, se produce al ser repelido como una pelota el aire exterior por el aire de dentro que se mantiene compacto a causa de la cavidad que lo limita y le impide disgregarse. Por lo demás, parece ser que siempre se produce eco, aunque no sea nítido. Con el sonido, pues, sucede como con la luz: [30] también la luz se refleja siempre —en caso contrario no se produciría claridad por todas partes, sino que habría oscuridad fuera de la zona soleada—, pero no siempre con la misma intensidad con que es reflejada por el agua, el bronce o cualquier otro objeto pulido: en este caso llega incluso a producir sombra, fenómeno por el cual solemos caracterizar a la luz. El vacío, por su parte, es considerado con acierto como el agente principal del oír: vacío parece ser, en efecto, el aire y éste [35] es el que hace oír cuando, compacto y sin perder su unidad, se pone en [420a] movimiento. No obstante, y precisamente por carecer de cohesión, el aire no resuena, a no ser que el objeto golpeado sea liso, en cuyo caso el aire permanece compacto gracias a la superficie de aquél, ya que la superficie de un objeto liso es una.

Es, pues, sonoro todo objeto capaz de poner en movimiento un conjunto de aire que se extienda con continuidad hasta el oído. El oído, por su parte, está naturalmente adaptado al aire[52] y precisamente porque está inmerso en el aire, al moverse el de fuera se mueve el de dentro. He [5] aquí por qué el animal no oye por todas las partes de su cuerpo, así como tampoco le entra el aire por todas partes, ya que el órgano que actúa como centro motor y que está animado no tiene aire por todas partes. El aire es de por sí insonoro, por ser fácilmente disgregable, pero cuando se le impide disgregarse, su movimiento se convierte en sonido. En cuanto al aire que hay en los oídos, está encerrado con el fin de que [10] permanezca inmóvil, de manera que pueda percibir con exactitud todas las variedades del movimiento. He aquí la causa de que oigamos también dentro del agua: que ésta no penetra hasta el aire congénito mismo, ni siquiera penetra en el interior de la oreja gracias al laberinto; si sucede esto último, no se oye, así como

tampoco en el caso de que la membrana sufra una lesión, caso análogo a cuando se lesiona la piel que recubre la pupila. Por lo demás, un indicio de si se oye o no es que la [15] oreja retumbe permanentemente como un cuerno, ya que el aire encerrado en las orejas está continuamente animado de un movimiento peculiar: el sonido, sin embargo, no es algo suyo, sino foráneo. Y la gente dice que oímos con algo «vacío y que retumba», precisamente porque oímos con un órgano que contiene una determinada cantidad de aire.

¿Qué es lo que suena, el objeto que golpea o el golpeado? Más bien [20] uno y otro, aunque de distinta manera: el sonido es, en efecto, el movimiento de algo capaz de moverse en la forma en que lo hacen aquellos objetos que, al hacerlos chocar, rebotan en una superficie lisa. Ya ha quedado aclarado que no todo objeto que golpea y es golpeado suena, por ejemplo, si una aguja choca con otra aguja; antes al contrario, es preciso [25] que el objeto golpeado sea liso para que rebote y vibre el aire en bloque.

En cuanto a las diferencias entre los sonidos, se ponen de manifiesto en el sonido en acto: y es que, de la misma manera que no se ven los colores si no hay luz, tampoco se pueden percibir lo agudo y lo grave si no hay sonido. «Agudo» y «grave» son palabras que proceden por [30] metáfora a partir de las cualidades táctiles: lo agudo, efectivamente, mueve el órgano mucho en poco tiempo mientras que lo grave lo mueve poco en mucho tiempo. Y no es que lo agudo sea rápido y lo grave lento, sino que la diferencia de cualidad entre el movimiento de lo [420b] uno y de lo otro es el resultado de su rapidez y su lentitud respectivamente.[53] A lo que parece, guardan una cierta analogía con el modo en que lo agudo y lo obtuso actúan sobre el tacto: lo agudo es como si pinchara mientras que lo obtuso es como si empujara, precisamente porque aquello mueve en poco tiempo y esto en mucho; y de ahí que accidentalmente lo uno resulte ser rápido y lo otro lento. En relación [5] con el sonido basten, pues, estas precisiones.

La voz es un tipo de sonido exclusivo del ser animado: ningún ser inanimado, por tanto, emite voz, si bien por analogía se dice que emiten voz, por ejemplo, la flauta, la lira y todos aquellos seres inanimados cuyos sonidos poseen longitudes varias, tono y articulación: la voz, [10] desde luego, parece implicar todo esto. Por otra parte, muchos animales no poseen voz, por ejemplo, los que carecen de sangre y —entre los sanguíneos— los peces. Y es lógico que así sea toda vez que el sonido es un movimiento del aire. Por lo demás, aquellos peces de que se dice que poseen voz —como los del río Aqueloo— se limitan a producir sonidos con las branquias o con cualquier otra parte por el estilo. La voz, por el contrario, es un sonido producido por un animal pero no con una parte cualquiera del cuerpo. Ahora bien, puesto que todo sonido [15] tiene lugar cuando algo golpea sobre algo y en algo y esto último es el aire, lo lógico es que solamente emitan voz aquellos animales que reciben aire en su interior. Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para gustar y para hablar, y si bien el gusto es algo necesario —y de ahí que se dé en la mayoría de los animales—, la posibilidad de expresarse [20] no tiene otra finalidad que la perfección; pues bien, del mismo modo la Naturaleza se sirve del aire, no sólo con vistas a regular la

temperatura interior como algo necesario —el motivo se expondrá en otra parte—,[54] sino también con vistas a la voz, de manera que se añada una perfección al que la posee. El órgano de la respiración es, a su vez, la laringe, cuyo funcionamiento está al servicio de otra parte, a saber, el pulmón: precisamente en virtud de este órgano los animales terrestres poseen más calor que los demás. Ahora bien, es la zona que rodea [25] al corazón la que de manera primordial necesita de la respiración. De ahí que sea imprescindible que el aire penetre al ser inspirado. En conclusión, la voz es el golpe del aire inspirado, por la acción del alma residente en estas partes del cuerpo, contra lo que se denomina tráquea. Y, como ya dijimos, no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo—, sino [30] que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado. Por lo demás, la voz se emite al hacer que golpee contra la tráquea el aire contenido en ella sirviéndose al [421a] efecto del inspirado. Prueba de ello es que ni al inspirar ni al espirar se puede emitir voz, sino solamente cuando se retiene el aire, ya que, reteniéndolo, se imprimen con él los movimientos correspondientes. Resulta igualmente claro por qué los peces carecen de voz: porque no tienen laringe. Y no tienen este órgano, a su vez, porque ni respiran ni [5] reciben el aire en su interior. Por qué razón, es otro asunto.[55]

9

Que se dedica al estudio del olor y del olfato y también de su diferente manera de funcionar en los animales que respiran y en los peces

Por lo que se refiere al olfato y al objeto oloroso, definirlos con precisión resulta más difícil que en el caso de los sentidos ya expuestos: en qué consiste el olor no está tan claro, desde luego, como lo está el sonido, la luz o el color. La causa de ello estriba, a su vez, en que tal sentido [10] carece en nosotros de precisión y es inferior en agudeza al de muchos animales. El hombre, en efecto, capta torpemente los olores y no percibe objeto alguno oloroso a no ser con dolor o placer, prueba de que el órgano sensorial carece de agudeza. Es probable que los animales de ojos duros se hallen afectados de una deficiencia análoga en cuanto al modo de percibir los colores, siéndoles imposible distinguir las diferencias [15] cromáticas a no ser por la confianza o temor que les infunden: tal es el modo en que percibe los olores el género humano. Parece existir, por otra parte, cierta analogía entre este sentido y el gusto, así como entre las distintas especies de sabores y de olores, si bien el gusto posee en nosotros mayor agudeza precisamente por tratarse de un cierto tipo de [20] tacto, y ser éste el sentido más agudo que posee el hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente de los animales. Prueba de ello

es que en el género humano los hay por naturaleza mejor y peor dotados en función de este órgano sensorial y no en función [25] de ningún otro: los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente, mientras que los de carne blanda son bien dotados.

El olor, como el sabor, puede ser también dulce y amargo. Por lo demás, ciertas cosas poseen el olor y el sabor correlativos— quiero decir, por ejemplo, olor dulce y sabor dulce— mientras otras los poseen [30] contrarios. De la misma manera, un olor puede ser también picante, áspero, ácido o untuoso. En cualquier caso y precisamente porque —como decíamos— los olores no se captan con tanta nitidez como [421b] los sabores, aquéllos han recibido su denominación de éstos en virtud de la semejanza de sus objetos: el dulce es el olor del azafrán y la miel, el picante es el del tomillo y otras cosas por el estilo. Y del mismo modo ocurre con los restantes olores. Por otra parte, con cada uno de los sentidos pasa como con el oído: éste tiene por objeto lo audible [5] y lo inaudible, aquél lo visible y lo invisible y el olfato lo oloroso y lo inodoro. Inodoro es tanto lo que carece en absoluto de olor como aquello que lo tiene tenue o imperceptible. Y de modo análogo se utiliza la palabra «insípido».

También la olfación se realiza a través de un medio, sea éste el aire [10] o el agua. Todos los indicios son, desde luego, de que los animales acuáticos —tanto si son sanguíneos como si no lo son— perciben el olor lo mismo que aquellos cuyo medio es el aire: algunos de ellos, en efecto, vienen desde lejos al encuentro de la comida atraídos por el olor. Esto plantea evidentemente un problema, si partimos de que todos los animales perciben los olores de la misma manera y dado que el hombre huele cuando aspira mientras que cuando deja de aspirar —bien porque expulse o retenga el aire— no huele ni de lejos ni de [15] cerca, ni siquiera colocando el objeto directamente sobre la nariz en su parte interior —que el objeto no se perciba si está colocado directamente sobre el órgano sensorial es algo común a todos los animales; que no se perciba a no ser cuando se aspira es, sin embargo, algo peculiar de los hombres; es evidente por experiencia—. De todo esto resultaría que los animales no sanguíneos —puesto que no respiran— [20] han de poseer algún sentido distinto de los ya enunciados. Lo que, por otra parte, es imposible, si es que en realidad perciben el olor, ya que el sentido de lo oloroso —tanto si es bien como si es maloliente— es precisamente el olfato.[56] Amén de que es patente a la observación cómo estos animales son destruidos por los mismos olores fuertes que el hombre, por ejemplo, el del asfalto, el del azufre, etc. Lo que implica [25] necesariamente que perciben los olores aunque no sea al respirar. Parece, en cualquier caso, que este órgano sensorial es diferente en el caso del hombre y en el de los demás animales, de igual manera que los ojos del hombre son diferentes de los de los animales de ojos duros: aquéllos tienen los párpados como protección y a manera de cubierta, de modo que no pueden ver a no ser que los muevan y levanten; los [30] animales de ojos duros, por el contrario, no tienen nada análogo, sino que ven directamente lo que hay en lo transparente. Paralelamente y al igual que el ojo, los hay que tienen al descubierto el órgano olfativo, [422a] mientras que en los animales que respiran este órgano tiene una cubierta que se descubre al inspirar, al dilatarse las venas y

los poros. He aquí por qué los animales que respiran no perciben olores cuando están sumergidos en un medio húmedo: porque únicamente huelen cuando aspiran y no es posible hacer esto último estando en un medio [5] húmedo. El olor es de lo seco así como el sabor es de lo húmedo; el órgano olfativo es, por su parte, seco en potencia.

10

Que se ocupa en estudiar el sentido del gusto y su objeto propio, el sabor

Lo gustable es una cierta clase de tangible.[57] He ahí la razón por la [10] cual no es posible percibirlo a través de un cuerpo extraño interpuesto: tampoco es esto posible en el caso del tacto. Además, el cuerpo que posee sabor, es decir, lo gustable, se da en un elemento húmedo como en su materia y lo húmedo, a su vez, es algo tangible. De donde resulta que, de vivir sumergidos en agua, percibiríamos lo dulce diluido en ella pero no a través del agua como medio, sino por hallarse [15] diluido en ella como cuando de una bebida se trata. El color, por el contrario, no se percibe de esta manera —porque se halle mezclado— ni tampoco en forma de efluvios. Para el sabor no hay, por tanto, medio alguno. Ahora bien, de igual manera que lo visible es el color, lo gustable es el sabor. Por lo demás, un objeto carente de humedad no produce la sensación de sabor, sino que ha de poseer humedad ya en acto ya en potencia como, por ejemplo, lo salado, que es a la vez fácilmente soluble y colabora a la salivación de la lengua. [20] Y así como la vista tiene por objeto no sólo lo visible y lo invisible —la oscuridad es invisible pero es también la vista quien la discierne—, sino además lo deslumbrante —que también es invisible aunque de manera distinta que la oscuridad—, el oído tiene por objeto no sólo el sonido y el silencio, audible aquél e inaudible éste, sino también el [25] sonido excesivo: éste es al oído como lo deslumbrante a la vista ya que el sonido excesivo y violento resulta en cierto modo tan inaudible como el tenue; téngase en cuenta que «invisible» se dice no sólo de lo que es totalmente invisible —«imposible» se dice en este sentido en relación con otros temas—, sino también de aquello que, aun siendo naturalmente visible, no se ve o se ve mal; en este último sentido se dice 〈de la golondrina〉 «que no tiene pies» y 〈de ciertas frutas〉 «que [30] no tienen hueso».[58] De modo análogo, el gusto tiene como objeto lo gustable y lo insípido, esto último, bien que posea un sabor mínimo e imperceptible, bien que sea destructor del gusto. El origen de esta distinción parece encontrarse, por lo demás, en lo potable y lo no potable, ya que de lo uno y lo otro hay gusto; ahora bien, mientras lo segundo es malo y destructor del gusto, lo primero es conforme a la naturaleza de éste. Lo potable, en fin, es común al tacto y al gusto.

Puesto que lo gustable es húmedo, resulta necesario que el órgano [422b] que lo percibe no sea húmedo en acto pero tampoco incapaz de humedecerse. En efecto, el gusto sufre una cierta afección bajo la acción de lo gustable, en tanto que gustable. Es necesario, pues, que el órgano del gusto se humedezca, para lo cual ha de tener la capacidad de humedecerse sin destruirse, pero no ha de ser húmedo en acto. Prueba [5]

de ello es que la lengua no percibe sabores ni cuando está reseca, ni tampoco cuando está excesivamente húmeda, en cuyo caso el contacto tiene lugar con la humedad ya presente en la lengua misma: así, cuando, tras haber probado un sabor fuerte, se prueba otro a continuación y cuando a los enfermos les parecen amargas todas las cosas porque las perciben con la lengua impregnada de tal humedad. [10]

En cuanto a las especies de sabores —y al igual que en el caso de los colores— son simples los contrarios, lo dulce y lo amargo, mientras que lo untuoso tiene del primero y lo salado del segundo; intermedios, en fin, son lo picante, lo áspero, lo agrio y lo ácido: éstas parecen ser, más o menos, las diferencias de los sabores. En conclusión, la facultad [15] gustativa es aquella que es tal en potencia y lo gustable, a su vez, es aquello que la actualiza.

11

En que se estudia el tacto y se dedica una atención preferente a la cuestión de si el contacto con el objeto es inmediato o se realiza a través de un medio

Lo que se afirme de lo tangible ha de afirmarse también del tacto: o sea, que si el tacto no constituye un sentido sino varios, las cualidades tangibles serán también necesariamente múltiples. Su dificultad encierra, [20] por lo demás, la cuestión de si se trata de uno o varios sentidos y cuál es el órgano del tacto: si lo es la carne —y en otros animales algo análogo— o no, en cuyo caso aquélla sería un medio mientras que el órgano primario sería algún otro localizado en el interior.[59]

El primero de estos problemas proviene de que todo sentido parece limitarse a un par de contrarios, por ejemplo, la vista a lo blanco y [25] lo negro, el gusto a lo dulce y lo amargo, mientras que en lo tangible se dan múltiples contrariedades: caliente y frío, seco y húmedo, duro y blando y otras por el estilo. Esta dificultad se resuelve en cierto modo si tenemos en cuenta que también en los demás sentidos se dan múltiples [30] contrariedades —por ejemplo, en la voz no sólo hay agudeza y gravedad, sino además intensidad y suavidad, delicadeza y rudeza de voz y otras semejantes. También en el caso del color se dan otras diferencias similares—. No obstante, queda sin aclarar cuál es el objeto sensible que subyace a las contrariedades, aquello que sería en el tacto lo que el sonido es en el oído.

En cuanto a la cuestión de si el órgano sensorial es algo interno o [423a] no —en cuyo caso lo sería directamente la carne —me parece que no sirve en absoluto como prueba (a favor de lo segundo) el hecho de que la sensación se produzca al tocar. Pues aun en el supuesto de que se recubriera la carne tras fabricar al efecto algo así como una membrana, también ésta transmitiría la sensación nada más ponerse en contacto con el objeto; y, sin embargo, es obvio que en ella no se encuentra [5] el órgano sensorial. Y suponiendo que tal membrana fuera congénita, la sensación se transmitiría con mayor rapidez aún. De donde resulta que esta parte del cuerpo (la carne) parece actuar

(respecto del tacto) como actuaría (respecto de los demás sentidos) una capa de aire en que estuviéramos congénitamente envueltos: en tal caso nos parecería que percibíamos el sonido, el color y el olor con un único órgano y que [10] vista, oído y olfato eran un único sentido. Pero el caso es que, al estar separado el medio a través del cual se producen los movimientos, los susodichos órganos se nos presentan claramente como diversos. En el caso del tacto, sin embargo, el asunto no resulta evidente. Y es que es imposible que el cuerpo animado esté constituido de aire o de agua, puesto que ha de ser algo sólido. Sólo resta que sea una mezcla de estos elemento juntamente con tierra como lo son la carne y su análogo; [15] luego el cuerpo, a su vez, es necesariamente el medio que naturalmente recubre al sentido del tacto, medio a través del cual se producen las múltiples sensaciones. Por lo demás, el tacto en el caso de la lengua pone de manifiesto cómo las sensaciones son múltiples: ella, en efecto, percibe todas las cualidades táctiles con el mismo órgano que el sabor. Por tanto, en el supuesto de que la carne percibiera también el sabor, gusto y tacto parecerían ser uno y el mismo sentido. De [20] hecho, sin embargo, son dos, como lo prueba el que no son convertibles.

Puesto que todo cuerpo tiene profundidad —se trata de la tercera dimensión— surge aquí otro problema. De una parte, cuando un cuerpo está situado entre dos cuerpos, éstos no pueden tener contacto entre sí. De otra parte, ni lo húmedo ni lo mojado pueden darse sin un cuerpo, sino que por fuerza han de ser agua o contener agua; las cosas, [25] en fin, que están en contacto entre sí dentro del agua, puesto que sus extremidades no están secas, han de tener por fuerza agua entremedias, a saber, el agua de que están empapadas sus superficies exteriores. Ahora bien, si es verdad, resulta imposible que una cosa esté en contacto con otra en el agua; y del mismo modo ocurrirá en el aire —ya que el aire es a las cosas que están en él lo que el agua es a las que están en el [30] agua— por más que nos demos menos cuenta, al igual que tampoco se dan cuenta los animales acuáticos si los cuerpos que tocan están mojados. [423b] ¿La sensación se realiza, pues, de la misma manera para todos los objetos o, más bien, de manera distinta para los distintos objetos, según la opinión actualmente generalizada de que el gusto y el tacto actúan por contacto y los demás a distancia? Esto último no sucede en realidad; antes al contrario, incluso lo duro y lo blando lo percibimos a través de otros cuerpos al igual que lo sonoro, lo visible y lo oloroso, [5] si bien estos últimos los percibimos a distancia y aquéllos de cerca: de ahí que el medio nos pase inadvertido. Desde luego que todo lo percibimos a través de un medio que, sin embargo, nos pasa inadvertido en el caso de aquellos objetos. Y es que, como ya dijimos más arriba, en el caso de que percibiéramos todos los tangibles a través de una membrana, sin que nos diéramos cuenta de que se halla en medio, nos [10] encontraríamos en una situación similar a aquella en que de hecho nos encontramos en el agua y en el aire: nos parece que realmente estamos en contacto con los objetos y que nada hay entremedias. No obstante, lo tangible difiere de los objetos visibles y audibles en cuanto que éstos son percibidos al ejercer el medio cierto influjo sobre nosotros, mientras que los objetos tangibles los percibimos influidos no por [15] el medio, sino a la vez que el medio; algo así como el que es golpeado a través de un escudo: no es que el escudo lo golpee tras ser él golpeado; antes bien,

sucede que ambos resultan golpeados conjuntamente. En suma, lo que el aire y el agua son respecto de la vista, el oído y el olfato, eso mismo parece ser la carne y la lengua (respecto del tacto y del gusto): entre ellas y el órgano sensitivo se da la misma relación [20] que en el caso de aquéllos. Desde luego, ni en aquellos sentidos ni en éstos habría sensación suponiendo que el órgano esté en contacto con el objeto, por ejemplo, si se coloca un cuerpo blanco directamente sobre el ojo. Lo que una vez más pone de manifiesto que el órgano del tacto es interno, ya que sólo en tal supuesto viene a suceder con él lo mismo que con los demás sentidos, que los objetos directamente [25] situados sobre el órgano no se perciben: pues bien, los objetos situados directamente sobre la carne se perciben, luego la carne es únicamente un medio para el sentido del tacto.

Tangibles son, pues, las diferencias del cuerpo en tanto que cuerpo. Y llamo diferencias a las que definen a los elementos: caliente y frío, seco y húmedo, de las que hemos hablado con anterioridad en el [30] tratado *Acerca de los elementos*.[60] El órgano perceptor de las mismas es, a su vez, el del tacto, es decir, aquella parte del cuerpo que constituye el asiento donde primariamente se da el sentido denominado tacto [424a] y que es en potencia tales cualidades: percibir sensitivamente es, en efecto, sufrir una cierta afección, y de ahí que el agente haga que esta parte —que está en potencia— sea tal cual él mismo es en acto. Ésta es la razón por la cual no percibimos lo que está igual de caliente, frío, duro o blando que el órgano y sí los objetos que lo están más que él: [5] es que el sentido es a manera de un término medio, entre los contrarios sensibles. Por eso mismo discierne los objetos sensibles, porque el término medio es capaz de discernir, ya que respecto de cada extremo viene a ser el contrario. Y de la misma manera que el órgano que ha de recibir lo blanco y lo negro no ha de ser ni lo uno ni lo otro en acto, pero sí ambas cosas en potencia —y lo mismo en el caso de los demás [10] sentidos—, también en el caso del tacto el órgano no ha de ser ni frío ni caliente. Más aún, de la misma manera que la vista tiene por objeto lo visible y lo invisible —y lo mismo ocurre con los demás sentidos respecto de sus objetos— también el tacto tiene por objeto lo tangible y lo intangible. Intangibles son, a su vez, ya lo que posee en grado mínimo la característica de los cuerpos tangibles —como sucede con el aire— ya los excesos en las cualidades tangibles, como ocurre con los cuerpos [15] destructores.

Queda, pues, esquemáticamente expuesto lo relativo a cada uno de los sentidos.

12

Donde Aristóteles define al sentido en general como facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia y propone ciertas consideraciones basándose en esta definición

En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni [20] el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce

pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma. El órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante [25] potencia. Desde luego que la potencia no se distingue realmente del órgano, pero su esencia es distinta: en caso contrario, el ser dotado de sensibilidad sería, en cuanto tal, una magnitud; y, sin embargo, ni la esencia de la facultad sensitiva ni el sentido son magnitud, sino más bien su proporción idónea y su potencia.

A partir de estas explicaciones queda claro además por qué los excesos de los sensibles destruyen los órganos de la sensación: en efecto, [30] si el movimiento del órgano resulta demasiado fuerte, desaparece la proporción idónea —y esto es el sentido —, al igual que desaparecen la armonía y el tono si se pulsan violentamente las cuerdas. Queda claro también por qué las plantas no están dotadas de sensibilidad a pesar de que poseen una parte del alma y a pesar de que padecen bajo el influjo de las cualidades sensibles, puesto que se enfrían y calientan: la [424b] razón está en que no poseen el término medio adecuado ni el principio capaz de recibir las formas de los objetos sensibles (sin la materia), sino que reciben el influjo de éstas unido a la materia. Cabría, en fin, [5] preguntarse si lo que no puede percibir olores padece bajo el influjo del olor, lo que no puede ver, bajo la acción del color y así sucesivamente en los demás casos. Pues bien, si lo oloroso es precisamente el olor, el olor —de producir algún efecto— producirá precisamente la sensación olfativa: luego ningún ser incapaz de percibir olores podrá padecer bajo la acción del olor. El razonamiento vale también para las demás sensaciones. Y los seres capaces de percibir son afectados por el objeto sensible solamente en la medida en que poseen la capacidad de percibirlo. Esto se pone de manifiesto también de la siguiente manera: [10] ni la luz o la oscuridad ni el sonido ni el olor actúan sobre los cuerpos; los que actúan son los cuerpos en que se dan tales cualidades, por ejemplo, es el aire acompañado de truenos el que rompe el tronco del árbol. Cabe objetar, sin embargo, que las cualidades tangibles y los sabores sí que actúan: ¿qué agente, si no, es el que actúa sobre los seres inanimados y los altera? Y si esto es así, ¿por qué no van a actuar también aquellas cualidades? Lo que ocurre es, en definitiva, que no todos [15] los cuerpos resultan afectados bajo la acción del olor y del sonido: los cuerpos que resultan afectados son aquellos que carecen de contornos consistentes y se desvanecen como el aire que, al ser afectado, deviene oloroso. ¿Qué es, entonces, captar un olor además de sufrir una determinada afección? ¿No será que captar un olor es además percibir sensitivamente, algo que el aire no hace, puesto que se limita a resultar perceptible cuando es afectado?

---

22 Para una exposición y análisis crítico de la concepción del alma contenida en este capítulo y siguientes puede leerse el estudio introductorio que ofrecemos en esta edición.

23 Esta oposición sistemática entre lo que es más claro y cognoscible en sí mismo *(haplôs, phýsei)*

siendo menos asequible para nosotros *(pròs hēmás)* y lo que es más asequible a pesar de poseer en sí mismo una inteligibilidad menor, aparece abundantemente a lo largo de toda la obra de Aristóteles, aunque su aplicación y concreción varíe de unos contextos a otros. En este caso se trata, sin duda, de la oposición entre lo que puede percibirse sensorialmente —-casos singulares, hechos— y lo que se capta intelectualmente: conceptos y definiciones, causas. Puede consultarse al respecto: *Tópicos*, VI, 4, 141b5 y sigs.; *Analíticos segundos*, I, 2, 71b34; *Ética nicomáquea*, 1, 2, 1095b2; *Metafísica*, VII, 4, 1029b4 y sigs., etc.

24 Se alude seguramente a Platón y a su tripartición del alma con la consiguiente localización de las tres partes en el vientre, el pecho y el cerebro respectivamente. *Vid. República*, IV, 438d y sigs.; IX, 580d y sigs.; VIII, 548c y 550b. También *Timeo*, 69c y sigs.

25 Aristóteles remite al lector al capítulo duodécimo del libro tercero. En cuanto a la frase inmediatamente anterior al paréntesis *(toûto dè poieî diaphoràn tôn zôiōn)* cabe entenderla de dos maneras:

a) Como la hemos entendido: «esto es lo que marca la diferencia entre los animales». La palabra «esto» hace referencia al hecho previamente consignado de cómo las distintas facultades están distribuidas desigualmente entre los animales.

b) «Esto es lo que marca la diferencia entre los animales y los simples vivientes.» En tal caso se aludiría al tacto, mencionado inmediatamente antes como facultad sensitiva ínfima.

26 Se refiere a los pitagóricos repitiendo la crítica ya lanzada contra su teoría de la trasmigración en el libro anterior, 3, 407a13-27.

27 *Vid. supra*, 413b32-414a.

28 En lo que a la terminología se refiere, el ámbito de la vida afectiva aparece fijado con notable estabilidad a lo largo de la obra de Aristóteles. El fenómeno general de atracción y repulsión («búsqueda» y «huida» de los objetos, dice a menudo Aristóteles) recibe el nombre de *órexis*, palabra que traducimos siempre por «deseo», así como *tò orektikón* por «facultad desiderativa». Sus especies son tres: *thymós* —palabra que traducimos como «impulsos» a que en el campo del adjetivo corresponderá en nuestra traducción la palabra «pulsional»—, *epithymía*, que traducimos como «apetito», y *boúlēsis.* En cuanto a este último término, lo traducimos como «voluntad» y «volición» según que el contexto haga referencia a la facultad o al acto de la misma.

29 *Vid. infra*, II, 10.

30 *Vid. infra*, III, 11, 433b31-434a7.

31 Aristóteles se refiere a las *species infimae* que ya no pueden subdividirse en ulteriores especies. No es necesario señalar que la palabra «especie» *(eîdos)* no está utilizada en sentido estricto ni en este pasaje ni en otros análogos (*vid. supra*, 413b20, donde se habla de diferencias también en sentido amplio): no se puede hablar, en rigor, ni de «especies» ni de «diferencias» en relación con el alma ya que ésta no constituye un género.

32 *Vid. infra*, III, 12-13.

33 Se entiende, viven exclusivamente con la imaginación porque carecen de un conocimiento superior y no porque carezcan de las facultades inferiores a la misma, hipótesis totalmente ajena a la doctrina aristotélica del escalonamiento de las facultades.

34 *Vid. infra*, III, 4-8.

35 La prioridad del acto sobre la potencia constituye un principio fundamental de todo el pensamiento aristotélico. Puede verse —como texto esencial— el capítulo octavo del libro noveno de la *Metafísica.*

36 En cuanto a los animales incompletos e imperfectos puede consultarse: *Reproducción de los animales*, 1, 20, 728b10; III, 1, 749a18; IV, 1, 766a26. También, *Investigación sobre los animales*, II, 1, 500a12, etc.

Por lo que se refiere a esta forma de interpretar la reproducción en las especies vivientes —interpretación ya presente en Platón; *vid. Banquete*, 206e-208d— es doctrina nuclear dentro del pensamiento aristotélico: es la afirmación de la supremacía de la especie sobre los individuos en los cuales se realiza y a través de los cuales permanece y se prolonga. *Vid. Acerca de la generación y la corrupción*, II, 10, 336b25 y sigs., y *Reproducción de los animales*, II, 1, 731b23-732a1.

37 La concepción teleológica de la Naturaleza es fundamental en la ciencia y filosofía aristotélicas.

38 *Vid. Marcha de los animales*, 4, 705a29 y sigs.; también, *Investigación sobre los animales*, II, 1, 500b28-30.

39 No puede determinarse con exactitud a qué tratado o tratados se refiere Aristóteles. Hay quienes piensan que aquí se alude al tratado *Reproducción de los animales* (a favor de esta interpretación cabe aducir un pasaje de la obra *Partes de los animales*, III, 5, 668a7, en que se remite a aquel tratado en relación con el tema de la nutrición). Según otros, se trataría de un tratado especial —perdido— dedicado al tema de la alimentación.

40 Tal vez Aristóteles aluda a algún escrito dedicado específicamente al tema y que no ha llegado a nosotros. Con todo, tradicionalmente se han entendido estas palabras como una referencia al tratado *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 7, 323a1 y sigs.

41 Esta duplicidad de significaciones —potencia sensitiva y sensación actual— corresponde a nuestros términos «sentido» y «sensación». Téngase en cuenta que la palabra *aísthēsis* cubre, en griego, ambos significados.

42 *Vid. Física*, III, 2, 201b31.

43 *Vid. supra*, II, 4, 416a29 y sigs.

44 Es decir, no basta con distinguir entre potencia y acto, sino que hay que distinguir aún —como Aristóteles hace a continuación— distintos niveles de potencia según su mayor o menor proximidad al acto.

45 *Infra*, III, 4.

46 *Supra*, 417a12-20.

47 La teoría aristotélica de la visión tal como aparece aquí expuesta —y que debe ser completada con ulteriores precisiones de detalle contenidas en el pequeño tratado *Acerca del sentido y lo sensible*— puede resumirse así: La visión —como el resto de las sensaciones— se realiza a través de un medio que en este caso es lo transparente o diáfano (de ahí la crítica a Demócrito en 419a15-21). La transparencia en cuanto posibilidad o potencia pertenece a diversos cuerpos, p. ej., el aire y el agua. La actualización o acto de la transparencia es, a su vez, la luz; ésta es, por tanto, un estado de lo transparente como tal (418b9) y no un movimiento: su aparición es instantánea y de ahí la crítica a Empédocles (418b20-26). El color, en fin, actúa sobre lo transparente en acto (419a10) que, a su vez, actúa sobre el órgano correspondiente.

48 Se refiere a los objetos fosforescentes. *Vid. infra*, 419a2 y sigs.

49 *Infra*, II, 10 y 11.

50 *Infra*, II, 9, 421b13-422a6.

51 Tres son, pues, los factores que se requieren para que se produzca el choque sonoro: un cuerpo que choque con otro (algo contra algo) y un espacio (en algo) a través del cual se desplace el primero hasta encontrarse con el segundo.

52 Sobre el aire encerrado en el oído puede verse el cap. 10 de la parte II del tratado *Partes de los animales* y el cap. 2 de la parte V de la obra *Reproducción de los animales.* Obsérvese la contradicción literal que se encierra en las líneas siguientes: en 420a9 se dice que «el aire que hay en los oídos está encerrado a fin de que permanezca inmóvil» mientras que en 420a16 se dice que «el aire encerrado en los oídos está continuamente animado de un movimiento peculiar». No es fácil conciliar ambas afirmaciones a no ser que la primera se interprete restrictivamente como exclusión únicamente de los movimientos propios del aire exterior.

53 Lo afirmado aquí en relación con la agudeza y gravedad de los sonidos posiblemente constituye una rectificación de la doctrina contenida al respecto en el *Timeo*, 67b: Aristóteles no identifica la gravedad y la agudeza del sonido respectivamente con la lentitud y rapidez del movimiento; en sentido estricto, aquéllas son consecuencia de éstas. La diferencia queda perfectamente ilustrada con el ejemplo aducido del tacto. *Vid. Reproducción de los animales*, V, 7, 787a11.

54 *Vid. Acerca de la respiración*, 478a28; también *Partes de los animales*, I, 1, 642a31b4.

55 *Vid. Acerca de la respiración*, 474b25, y *Partes de los animales*, III, 6, 669a2-5, en que Aristóteles remite a la obra anterior.

56 La cuestión es clara: tanto los animales que respiran como los acuáticos perciben los olores, si bien los perciben evidentemente de modo distinto. Si para identificar un sentido atendemos al modo en que se realiza la sensación, habrá que admitir que el sentido en cuestión de los peces es distinto del de los animales que respiran; si atendemos al objeto, habrá que afirmar que se trata del mismo sentido. Aristóteles, fiel a su doctrina de que los sentidos se especifican por sus objetos, se decide por el último miembro de la alternativa.

57 La existencia o no de un medio transmisor entre el objeto sensible y el órgano sensorial divide a los sentidos en dos grupos: perciben a través de un medio la vista, el oído y el olfato; por contacto inmediato, el tacto y el gusto. De ahí que este último se considere como especie del anterior. *Vid. Partes de los animales*, II, 10, 656b37, y II, 17, 660a17. También, *infra*, III, 12, 434b18.

58 *Vid. Metafísica*, V, 22, 1022b32, donde se sistematiza esta duplicidad de significaciones y usos de los términos negativos. En cuanto al ejemplo de la golondrina, *Investigación sobre los animales*, I, 1, 487b24, donde se dice cómo a este volátil se le llama *ápodos* no por carecer de pies, sino por ser *kakópodos.*

59 En este capítulo se discute y precisa la afirmación según la cual el tacto (y con él el gusto) se distingue del resto de los sentidos en que actúa por contacto, es decir, sin el concurso de medio trasmisor alguno entre el objeto y el órgano (*vid. supra*, 422a8-10 y nota 57). El tacto está también mediatizado: en primer lugar, por la carne —que no constituye el órgano sensorial, sino un medio naturalmente incorporado al organismo y, en segundo lugar, la fina película de aire o agua interpuesta entre dos cuerpos tangentes entre sí. Con todo, se continúa manteniendo una cierta inmediatez para el tacto y, con ella, la distinción establecida entre él y el resto de los sentidos. *Vid. infra*, 423b12-17.

60 *Acerca de la generación y la corrupción*, II, 2-3.

LIBRO TERCERO

1

Que no existe ningún otro sentido aparte de los cinco ya expuestos, pero sí una sensibilidad común cuyas funciones comienzan a estudiarse en este capítulo

Que no existe ningún otro sentido aparte de los cinco —me refiero [424b22] a vista, oído, olfato, gusto y tacto— cabe confirmarlo de la siguiente manera.[61] Puesto que de hecho tenemos sensación de todo aquello que constituye el objeto del sentido del tacto —en efecto, todas las [25] cualidades de lo tangible en tanto que tangible nos son perceptibles al tacto—, habrá de suponerse por fuerza que, si nos falta alguna sensación, es que nos falta, a su vez, algún órgano sensorial. Ahora bien, las cualidades que percibimos al entrar en contacto con ellas son perceptibles por medio del tacto, sentido que de hecho no nos falta; en cuanto a las cualidades que no percibimos directamente sino a través de un medio, las percibimos en virtud de los cuerpos simples —me refiero, en concreto, al aire y al agua—. Por lo que se refiere a este [30] último caso los hechos son los siguientes: si varias cualidades sensibles heterogéneas se perciben a través de un único medio, el sujeto dotado de un órgano de la naturaleza de éste será capaz por fuerza de percibir ambas cualidades —así, por ejemplo, si el órgano está compuesto de aire y puesto que el aire es el medio transmisor del sonido y del color—; si, por el contrario, son más de uno los medios transmisores [425a] de una única cualidad —por ejemplo, tanto el aire como el agua son medios transmisores del color al ser ambos trasparentes— entonces el sujeto dotado de un órgano constituido por uno solo de estos elementos percibirá la cualidad transmitida a través de ambos. Pues bien, entre los cuerpos simples solamente los dos citados —aire y agua— son elementos constitutivos de los órganos sensoriales: la pupila es de [5] agua; el oído, de aire, y el olfato, de ambos, mientras que el fuego o no entra en la composición de ninguno o es común a todos —ya que ningún ser sin calor es capaz de sentir— y la tierra, en fin, o no forma parte de ninguno o, en todo caso, entra en la composición del órgano del tacto. De donde resulta que no existe órgano sensitivo alguno fuera de los de agua y aire. Éstos, por lo demás, los poseen de hecho [10] ciertos animales. Por tanto, todos los sentidos posibles se dan en aquellos animales que no son ni incompletos ni imperfectos; hasta el topo —puede observarse— posee ojos bajo la piel. En conclusión: a no ser que exista algún otro cuerpo simple, o bien alguna cualidad que no esté presente en cuerpo alguno de este mundo, no cabe la posibilidad de que nos falte algún sentido.

Tampoco es posible que exista un órgano especial para los sensibles [15] comunes, es decir, aquellos que percibimos por accidente[62] por medio de cada sentido como son movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad. Todos éstos los percibimos gracias al movimiento: por ejemplo, gracias al movimiento percibimos la magnitud y, por tanto, también la figura, ya que también la figura es una magnitud; el reposo, a su vez, lo percibimos por la ausencia de movimiento y el número por la negación del continuo así como por los sensibles [20] propios, dado que cada sensación percibe una sola

cualidad.[63] Queda evidenciada, por tanto, la imposibilidad absoluta de que exista un sentido especial para estos sensibles —por ejemplo, para el movimiento—, ya que en tal supuesto ocurriría lo que ocurre cuando percibimos lo dulce con la vista. En este caso sucede que de hecho poseemos sensación de lo uno y lo otro y gracias a ello reconocemos ambas cualidades cuando se dan juntas. De no ser de este modo, los [25] sensibles comunes no podríamos percibirlos a no ser por accidente: como ante el hijo de Cleón percibimos no que es el hijo de Cleón, sino que es algo blanco, si bien lo blanco, a su vez, es por accidente hijo de Cleón. Contra esto último, sin embargo, está el hecho de que poseemos una sensación común y no por accidente de los sensibles comunes. No hay, pues, un sentido especial, ya que, de haberlo, no podríamos percibir los sensibles comunes a no ser, como queda dicho que percibimos al hijo de Cleón.[64]

Los sentidos particulares perciben por accidente las cualidades [30] sensibles propias de los demás —pero no en tanto que son sentidos particulares, sino en tanto que constituyen uno solo— siempre que se [425b] produce una sensación conjunta sobre un mismo objeto, por ejemplo, que la bilis es amarga y amarilla. A ningún sentido particular corresponde, por tanto, decir que ambas cualidades constituyen un único objeto: de ahí la posibilidad de equivocarse al pensar, por ejemplo, que algo es bilis porque es amarillo.

Cabría preguntarse, en fin, con qué finalidad poseemos varios sentidos y no uno solo. Seguramente es así para que no nos pasen [5] inadvertidos los sensibles comunes y concomitantes, como movimiento, magnitud y número. Y es que, de existir solamente la vista y siendo lo blanco su objeto, estos sensibles comunes nos pasarían más fácilmente inadvertidos: al darse color y magnitud conjuntamente, podría parecernos que todo ello es la misma cosa. Sin embargo y puesto que los comunes se dan también en otras cualidades sensibles, se pone de [10] manifiesto la peculiaridad de cada uno de ellos.

2

En que se continúa y concluye el análisis de la sensibilidad común

Dado que percibimos que vemos y oímos, el acto de ver habrá de percibirse forzosamente o con la vista o con algún otro sentido. Ahora bien, en este último supuesto el mismo sentido captaría la vista y el color, objeto de ésta.[65] Luego habrá dos sentidos que capten el mismo objeto, a [15] no ser que el mismo sentido se capte a sí mismo. Pero es que, además, si fuera otro el sentido encargado de captar la vista o bien habrá una serie infinita o bien habrá, en último término, algún sentido que se capte a sí mismo. Establezcamos esto, pues, respecto del primero de la serie. Queda, con todo, una dificultad: puesto que «percibir con la vista» es «ver» y lo que se ve es un color o bien algo que tiene color, si aquello que ve puede, a su vez, ser visto, será porque aquello que primariamente [20] ve posee color. Por lo pronto, es evidente que «percibir con la vista» tiene más de un significado: incluso cuando no vemos, distinguimos con la vista la oscuridad y la luz, aunque no de la misma manera. Pero es que, además, aquello que ve

está en cierto modo coloreado, ya que cada órgano sensorial es capaz de recibir la cualidad sensible sin la materia. De ahí que queden las sensaciones e imágenes en los órganos [25] sensoriales aun en ausencia de las cualidades sensoriales.

El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto: cabe, desde luego, que alguien, teniendo oído, no esté oyendo, así como no siempre está sonando lo que es sonoro; no obstante, [30] cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, [426a] se producen conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto: cabría llamarlos respectivamente audición a aquél y «sonación» a éste. Y puesto que el movimiento, la acción y la pasión se dan en aquello que es actualizado, tanto el sonido como el oído en acto han de darse necesariamente en el oído en potencia, ya que el acto del agente y motor [5] tiene lugar en el paciente —de ahí que no sea necesario que lo que mueve sea, a su vez, movido—. El acto de lo que puede sonar es, por tanto, sonido o «sonación» y el de lo que puede oír es oído o audición. Doble es, pues, el significado de oído y doble el de sonido. La misma explicación es válida también para el resto de los sentidos y sensibles. Y así como la acción y la pasión se dan en el paciente y no en el agente, [10] así también el acto de lo sensible y el de la facultad sensitiva tienen lugar en la facultad sensitiva. Por lo demás, en ciertos casos existe un nombre para ambos actos —por ejemplo, «sonación» y audición— mientras que en otros casos uno u otro carecen de nombre: el acto de la vista se llama visión mientras que el del color carece de nombre; el acto del gusto se llama gustación pero el del sabor carece de nombre. [15]

Puesto que uno es el acto del sentido y el de lo sensible, por más que su esencia sea distinta, es necesario que, considerados desde este punto de vista, el oído y el sonido desaparezcan y permanezcan a una; y también el sabor y la gustación, etc. Considerados desde el punto de vista de la potencia no es necesario, sin embargo, que así ocurra. Los primeros fisiólogos explicaban esto inadecuadamente, al considerar [20] que nada hay blanco ni negro independientemente de la vista, y que tampoco hay sabor independientemente del gusto. Acertaban en parte y en parte se equivocaban: y es que, partiendo de que el sentido y el sensible se entienden de dos maneras, en potencia y en acto, su aserto se cumple en relación con éste, pero no se cumple en relación con aquélla. [25] Pero ellos no distinguían diversos sentidos al referirse a asuntos cuya formulación implica sentidos diversos.

Si la voz consiste en una cierta armonía, y voz y oído son en cierto modo una sola cosa —si bien en cierto modo no son una y la misma cosa—, y si la armonía consiste a su vez en una cierta proporción, necesariamente también el oído ha de consistir en una cierta proporción. De ahí que cualquier exceso, tanto lo agudo como lo grave, destruya el [30] oído y cualquier exceso en los sabores destruya el gusto y lo excesivamente [426b] brillante u oscuro destruya la vista en el caso de los colores y lo mismo el olor fuerte —ya sea dulce o amargo— en el caso del olfato: es porque el sentido consiste en una cierta proporción. De ahí también que las cualidades sensibles resulten placenteras cuando, puras y sin mezcla, caen dentro de la proporción: en tal caso, por ejemplo, lo [5] agudo, lo dulce o lo salado resultan sin duda alguna placenteros. En general, sin embargo, lo

mixto constituye mejor una armonía que lo agudo o lo grave. Para el tacto, a su vez, resulta placentero lo templado o fresco. El sentido, por su parte, es la proporción. Los excesos en lo sensible, en fin, producen ya dolor ya destrucción.

Evidentemente, cada sentido —asentado en el órgano sensorial [10] en tanto que órgano sensorial— tiene su objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de su objeto sensible correspondiente, por ejemplo, la vista lo blanco y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo. Y lo mismo pasa con los demás sentidos. Ahora bien, si discernimos lo blanco y lo dulce y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad. Y ha de ser necesariamente por medio [15] de un sentido, ya que de cualidades sensibles se trata. Con lo que se pone una vez más de manifiesto que la carne no constituye el órgano sensorial último ya que, en tal caso, la facultad discerniente habría de estar por fuerza en contacto con lo sensible para discernirlo. Tampoco cabe, por otra parte, discernir por medio de sentidos diversos que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambas cualidades han de manifestarse a un único sentido: de no ser así, cabría por la misma [20] razón que se pusiera de manifiesto la diferencia entre dos cualidades percibiendo yo la una y tú la otra. Es, pues, necesario que sea una facultad única la que enuncie que son diferentes, ya que diferentes son lo dulce y lo blanco. Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que lo enuncia, es que también intelige y percibe.

Está claro, por tanto, que no es posible discernir cualidades separadas por medio de sentidos separados. Del argumento siguiente se desprende además que tampoco es posible hacerlo en momentos [25] separados: y es que, así como el principio que enuncia que lo bueno y lo malo son distintos es uno y el mismo principio, así también cuando dice que uno de ellos es distinto lo está diciendo al mismo tiempo del otro y este «al mismo tiempo» no es accidental a la enunciación. Quiero decir que si, por ejemplo, afirmo en este momento que es distinto, no es que afirme que es distinto en este momento. La facultad que discierne las cualidades sensibles, por su parte, enuncia en este momento que son distintas en este momento: las dos cosas, por tanto, a una. Luego es indivisible y discierne en un tiempo indivisible.

[30] Pero —cabe objetar— resulta imposible que una misma cosa se mueva con movimientos contrarios en tanto que es indivisible y en un tiempo indivisible. Supongamos, en efecto, que se trata de lo dulce: esto [427a] pondrá en movimiento al sentido y a la intelección de una cierta manera, mientras lo amargo lo hará de la manera contraria y lo blanco de una manera distinta: ¿ocurrirá, pues, que la facultad discerniente es indivisible, numéricamente una e inseparable en el tiempo pero que está a la vez diversificada en su ser? Esto supuesto, cabría que percibiera las cualidades separadas en cierto modo en tanto que divisible y en cierto modo en tanto que indivisible: sería, pues, divisible en su ser pero a [5] la vez indivisible local, temporal y numéricamente. Pero ¿no es esto imposible? En efecto, una facultad que es idéntica a sí misma e indivisible podrá ser ambos contrarios en potencia pero no actualmente; antes bien, dejará de ser una al actualizarse. No cabe ser blanco y negro a la vez y, por tanto, tampoco es posible recibir la acción de ambas formas, suponiendo que el sentido y la intelección estén en acto.

Ocurre, más bien, lo que con el punto tal como algunos lo entienden: [10] que es indivisible en la medida en que cabe considerarlo como uno o como dos. En tanto que indivisible, la facultad discerniente es una y discierne simultáneamente; pero en tanto que divisible no es una ya que usa dos veces simultáneamente de la misma señal. En la medida, pues, en que utiliza el límite como dos, discierne dos objetos que resultan separados para una facultad en cierto modo dividida; pero en la medida en que utiliza el límite como uno, discierne simultáneamente.

De este modo queda analizado lo relativo a aquel principio en [15] cuya virtud decimos que el animal posee sensibilidad.

3

Que se dedica al estudio de la imaginación señalándose cuidadosamente los rasgos diferenciales que la distinguen del resto de las actividades cognoscitivas

Es usual definir al alma primordialmente a través de dos notas diferenciales, el movimiento local y la actividad de inteligir y pensar.[66] El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y [20] reconoce alguna realidad. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar y percibir sensiblemente son lo mismo: Empédocles, por ejemplo, decía que «con lo que está presente (a la percepción) aumenta a los hombres el conocimiento»[67] y, en otro lugar, que «de ahí [25] les viene el cambiar constantemente en lo que piensan»[68] y lo mismo, en fin, quiere decir aquella frase de Homero de que «tal es, en efecto, su intelecto».[69] Y es que todos ellos suponen que el inteligir —al igual que percibir sensiblemente— es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejante, como ya hemos explicado al comienzo de este estudio. En todo caso deberían haber ofrecido [427b] además y simultáneamente una explicación satisfactoria acerca del error, puesto que éste es más frecuente aún en los animales y el alma permanece en él más tiempo (que en la verdad). De sus teorías resulta necesariamente al respecto que o bien —como algunos dicen— todas las apariencias son verdaderas o bien el error consiste en el contacto [5] con lo desemejante ya que esto es lo contrario de conocer lo semejante con lo semejante. Contra lo último, sin embargo, está la doctrina comúnmente aceptada de que el error y la ciencia respecto de los contrarios son lo mismo.

Pues bien, es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir —me refiero a aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud; el inteligir [10] con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas— tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el

razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón.

La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay [15] imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en inteligir ni en enjuiciar. Y es que aquélla depende de nosotros; podemos imaginar a voluntad —es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes—, mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros [20] por cuanto que es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error. A esto se añade que cuando opinamos de algo que es terrible o espantoso, al punto y a la par sufrimos de la impresión y lo mismo si es algo que nos encorajina; tratándose de la imaginación, por el contrario, nos quedamos tan tranquilos como quien contempla en pintura escenas espantosas o excitantes. Existen también, por lo demás, diferentes maneras de enjuiciar como son ciencia, opinión, prudencia y sus [25] contrarios; en cuanto a sus rasgos diferenciales, es otro asunto.

Puesto que el inteligir es algo distinto de la sensación y puesto que abarca, según parece, tanto el imaginar como el enjuiciar, nos ocuparemos de esta última actividad una vez que hayamos precisado lo relativo a la imaginación. Pues bien, si la imaginación es aquello en [428a] virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen —exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra— ha de ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error. Y éstas son sentido, opinión, intelecto y ciencia.[70] [5]

Que la imaginación no es un sentido se deduce con evidencia de los hechos siguientes. El sentido está en potencia o en acto —por ejemplo, vista y visión— mientras que una imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además, el sentido está siempre presente y disponible, pero no la imaginación. Por [10] otra parte, si fueran lo mismo en acto, la imaginación podría darse en todas las bestias; sin embargo, no parece que así sea en la hormiga, la abeja o el gusano. Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas. Amén de que cuando nuestra percepción del objeto sensible es exacta no solemos decir «me imagino que es un hombre»; antes bien, solemos decirlo [15] cuando no percibimos con claridad. Es entonces cuando se dan las sensaciones verdaderas y falsas. Por último y como ya dijimos anteriormente, incluso con los ojos cerrados aparecen visiones.

Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto: y es que la imaginación puede ser también falsa. Sólo queda ver, pues, si es opinión, puesto que la opinión [20] puede ser verdadera o falsa. Ahora bien, la opinión va siempre acompañada de convicción —no es, desde luego, posible mantener una opinión si no se está convencido— y en ninguna bestia se da convicción a pesar de que muchas de ellas posean imaginación. Además, toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra. Y si bien algunas bestias poseen

imaginación, sin embargo no poseen palabra. Queda, [25] pues, evidenciado que la imaginación no es ni una opinión acompañada de una sensación, ni una opinión producida por una sensación, ni el conjunto de opinión y sensación. De todo esto resulta también evidente que (según tales teorías)[71] la opinión no recae sobre otro objeto que aquel sobre el cual recae, en su caso, la sensación: quiero decir, la imaginación viene a ser la opinión de que es blanco unida a la sensación de lo blanco y no, desde luego, la opinión de que es bueno [30] unida a la sensación de lo blanco. Imaginar viene a ser, pues, opinar [428b] acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente. Ahora bien, ciertos objetos sensibles presentan una imagen falsa a los sentidos y, sin embargo, son enjuiciados de acuerdo con la verdad: por ejemplo, la imagen del sol aparece como de un pie de diámetro y, no obstante, el que lo ve está persuadido de que es mayor que el orbe habitado. Sucede, por tanto, una de dos: o bien —sin que varíe el hecho y sin [5] que el individuo en cuestión lo haya olvidado ni haya cambiado su convicción al respecto— la opinión verdadera ha desaparecido o bien —en caso de que aún la mantenga— tal opinión es necesariamente verdadera y falsa a la vez. Sin embargo, una opinión verdadera sólo se convierte en falsa cuando el hecho varía sin que uno se haya dado cuenta de ello.

La imaginación, por tanto, ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación. [10] Pero, puesto que es posible que cuando algo se mueve se mueva otra cosa bajo su influjo, y puesto que además la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse [15] sin sensación ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad, el ser que lo posea podrá realizar y padecer múltiples acciones gracias a él y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso. Esto último sucede en virtud de lo siguiente. En primer lugar, la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad. En segundo lugar, está la percepción del sujeto de que tales [20] cualidades son accidentes; en esto cabe ya equivocarse: en efecto, no se equivocará en si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es tal cosa o tal otra. Por último y en tercer lugar, está la percepción de los sensibles comunes, aquellos que acompañan a los sensibles por accidente y en los cuales se dan los sensibles propios: me refiero, por ejemplo, al movimiento y al tamaño que acompañan a los sensibles [25] propios y acerca de los cuales es ya especialmente fácil equivocarse en la percepción. Por su parte, el movimiento producido por la sensación actual diferirá de la sensación misma en cada uno de estos tres tipos de percepción. El movimiento que corresponde al primer tipo de percepción es verdadero cuando la sensación está presente, mientras que los otros dos pueden ser falsos tanto si la sensación está presente como si está ausente y de manera muy especial si el objeto se encuentra lejos. [429a] Así pues, si ninguna otra facultad posee las características expuestas excepto la imaginación y ésta consiste en lo dicho, la

imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto. Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra «imaginación» *(phantasía)* deriva de la palabra «luz» *(pháos)* puesto que no es posible ver sin [5] luz. Y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales —por ejemplo, las bestias— porque carecen de intelecto y otros —por ejemplo, los hombres— porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño.

En cuanto a la imaginación —qué es y por qué— valga, pues, lo antedicho.

4

Que contiene una exposición general sobre la naturaleza del intelecto y de la actividad de inteligir

[10] Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo [15] bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras —[72] para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza [20] e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal [25] caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas,[73] si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia. Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, [30] resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos [429b] intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no intelige menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin [5] el cuerpo,

mientras que el intelecto es separable. Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo—,[74] incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo.

Pero, puesto que la magnitud y la esencia de la magnitud son cosas [10] distintas y lo son también el agua y la esencia del agua —y otro tanto ocurre en otros muchos casos pero no en todos; en algunos es lo mismo—, será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera; y es que la carne no se da sin materia, sino que, al igual que lo chato, es un tipo determinado de forma en un tipo determinado [15] de materia. Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo ésta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada. A su vez y por lo que se refiere a los entes abstractos, con la línea recta sucede como con lo chato, puesto que no se da sin el continuo; sin embargo, su esencia —si es que la esencia de [20] la recta y la recta son cosas distintas— la discierne con otra facultad. Supongamos, pues, que su esencia sea la díada: la discierne, por tanto, ya con otra facultad, ya con la misma dispuesta de otra manera. Así pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia.[75]

Cabe, por lo demás, plantearse el siguiente problema: si —como dice Anaxágoras— el intelecto es simple e impasible y nada tiene en [25] común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común? Añádese a esto el problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible. De ser así o bien el intelecto se dará en las demás cosas —suponiendo que no sea inteligible en virtud de otra cosa y suponiendo que lo inteligible sea específicamente uno— o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible como las demás cosas.

En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en [30] común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir?[76] Lo inteligible ha de estar [430a] en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto. 〈En cuanto a la segunda dificultad〉 el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que intelige y lo inteligido se identifican toda vez[77] que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos —más adelante habrá de analizarse [5] la causa por la cual no intelige siempre—;[78] pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente. De donde resulta que en estos últimos no hay intelecto —ya que el intelecto que los tiene por

objeto es una potencia inmaterial— mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad.

5

En que aparece la célebre y controvertida distinción aristotélica de dos intelectos, activo el uno y pasivo el otro

Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige.[79]

6

De cómo se lleva a cabo la intelección de los objetos compuestos y también la de los indivisibles

La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error. En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad. Empédocles dice que «donde nacieron muchas cabezas sin cuello»[80] posteriormente vienen a componerse por la fuerza de la amistad: así también se componen estos conceptos de por sí separados, por ejemplo, lo inconmensurable y la diagonal. En cuanto a los acontecimientos pasados o futuros, el tiempo [430b] forma parte también de la intelección y la composición. El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición: y es que al afirmar que lo blanco es no-blanco se ha hecho entrar a lo no-blanco en composición. Cabe, por lo demás, hablar igualmente de división en todos estos casos.

Por otra parte, el error y la verdad no tienen lugar solamente al [5] afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o lo será. En fin, quien compone llevando a cabo cada unión es el intelecto.

Puesto que la palabra «indivisible» puede entenderse de dos maneras, en potencia o en acto, nada impide que la longitud se intelija como algo indivisible —en tal caso es, en efecto, indivisible en acto—[81] y que se haga en un tiempo indivisible. Y es que el tiempo es divisible e indivisible de manera semejante a como lo es la longitud. No cabe, [10] pues, decir qué parte se intelige en cada una de las mitades del tiempo, ya que las partes no existen, sino en potencia, antes de dividirse el todo. Pero si se intelige por separado cada una de las dos mitades, entonces se divide también y a la par el tiempo y cada una de las mitades viene a ser como un todo de longitud. Sin embargo, si se intelige como una totalidad en que se integran ambas partes potenciales, entonces se intelige también en un tiempo que abarca a ambas.

En cuanto a lo que es indivisible no según la cantidad, sino según la forma, se intelige en un tiempo indivisible y por medio de un acto [15] indivisible del alma. El acto en que se intelige y el tiempo en que se intelige son, a su vez, divisibles accidentalmente; pero no porque los continuos espacial y temporal (inteligidos en ellos) se dividan, sino en la medida en que tales continuos permanecen indivisos;[82] y es que en éstos hay algo indivisible —por más que no exista separado— que hace que el tiempo y la extensión constituyan una unidad, algo que está presente por igual en todo continuo, sea temporal o espacial. [20]

Por lo que se refiere al punto y, en general, a todo aquello que actúa como elemento divisorio siendo en sí indivisible, su intelección se realiza del mismo modo que la de la privación. Y lo mismo ha de decirse en relación con otros casos, por ejemplo, cómo se conoce lo malo o lo negro: desde luego que de algún modo se conocen por medio de su contrario. El intelecto que los conoce ha de ser, pues, en potencia (ambos contrarios) y uno de ellos ha de encontrarse en él. Y si [25] alguna causa hay que carezca de contrario, una causa tal se conocerá a sí misma y existirá en acto y separada.

Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se intelige qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata [30] del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia.

7

De cuál es la conexión existente entre las distintas facultades cognoscitivas y muy especialmente entre la imaginación y el intelecto

[431a] La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa. Por su parte, la ciencia en

potencia es anterior en cuanto al tiempo tratándose de cada individuo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: y es que todo lo que se origina procede de un ser en entelequia. De otra parte, es obvio que [5] lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto sin que ésta, desde luego, padezca afección o alteración alguna. De ahí que se trate de otra especie de movimiento, ya que el movimiento —como decíamos—[83] es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin mientras que el acto entendido de un modo absoluto —el de lo que ha alcanzado su fin— es otra cosa. Así pues, la percepción es análoga a la mera enunciación y a la intelección. Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva —como si de este modo [10] estuviera afirmándolo o negándolo— lo persigue o se aleja de ello.[84] Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también el deseo y la aversión en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva. No obstante, su esencia es distinta.

En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando [15] afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen. El proceso es similar a cuando el aire hace que la pupila adquiera una determinada cualidad y ésta, a su vez, actúa sobre otra cosa —y lo mismo pasa con el oído— si bien, en última instancia, la facultad sensitiva es una y uno es el término medio en que consiste por más que sea múltiple en su esencia. Más arriba quedó ya dicho[85] [20] con qué discierne el alma la diferencia entre lo dulce y lo caliente, pero ha de decirse una vez más ahora. Se trata, desde luego, de una facultad cuya unidad es como la del límite. En cuanto a las facultades que en ella convergen —y que constituyen una unidad no sólo de analogía, sino también de número—[86] son la una a la otra lo que sus objetos son entre sí. ¿Qué diferencia puede haber, en efecto, entre preguntarse cómo se disciernen cualidades heterogéneas y cómo se disciernen cualidades [25] contrarias, por ejemplo, blanco y negro? Sea, pues, «A» —lo blanco— respecto de «B» —lo negro— como «C» (la facultad que discierne lo blanco) respecto de «D» (la facultad que discierne lo negro), es decir, como cada una de aquellas cualidades respecto de la otra. Y lo mismo da conmutar los términos.[87] Suponiendo, por tanto, que «CD» se den en uno y el mismo sujeto, tendremos un caso análogo al de «AB»: en realidad constituyen una y la misma cosa, si bien su esencia no es la misma —e igual ocurre en el caso de aquéllas—. La analogía, por lo demás, sería idéntica suponiendo que «A» sea lo dulce y «B» lo blanco. [431b]

La facultad intelectiva intelige, por tanto, las formas en las imágenes. Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo, cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero

o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción. En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien. Las llamadas abstracciones, en fin, las intelige del mismo modo que lo chato: en tanto que chato, lo intelige sin [15] abstraer de la materia, pero si se intelige en tanto que concavidad actualmente, entonces se intelige abstrayendo de la carne en que se da la concavidad; cuando los intelige, intelige también de esta manera los objetos matemáticos: como separados de la materia aunque no se den separados de ella. De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos. Más adelante,[88] por lo demás, habremos de examinar si el intelecto puede o no inteligir algo que exista separado de la materia, no estando él mismo separado de la extensión.

8

Continúa tratando de cómo se relacionan entre sí sensaciones, imágenes e intelecciones

[20] Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible. Veamos de qué modo es esto así.

El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo [25] con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De donde [432a] resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos[89] y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, [5] los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia. La imaginación es, por lo demás, [10] algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos. En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguirán de las imágenes? ¿No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?[90]

9

De la facultad motriz y que ésta no se identifica con ninguna de las facultades estudiadas hasta el momento

Puesto que el alma propia de los animales se define por dos potencias, [15] la de discernir —actividad esta que corresponde al pensamiento y a la sensación— y la de moverse con movimiento local, baste con todo lo ya dicho en torno a la sensación y al intelecto; en cuanto al principio motor, sin embargo, aún queda por investigar qué es respecto del alma: ¿se trata de una parte de la misma, separable ya según la magnitud, ya según [20] la definición, o más bien se identifica con toda el alma? Y si se trata de una parte, ¿es acaso una parte especial distinta de las que se suelen enumerar y ya hemos numerado, o se identifica con alguna de éstas?

El problema surge inmediatamente al preguntarnos en qué sentido ha de hablarse de partes del alma y cuántas son. Y es que en cierto modo parece que son innumerables y que no pueden reducirse a las que algunos enumeran en sus clasificaciones —las partes racional, pulsional y apetitiva [25] o bien, según otros, las partes racional e irracional—.[91] En efecto, atendiendo a los criterios con que establecen estas divisiones aparecen también otras partes dotadas de una diferenciación mayor que estas de que acabamos de hablar ahora: así, la parte nutritiva que se da por igual [30] en las plantas y en todos los animales y la parte sensitiva a la que no resultaría fácil caracterizar ni como racional ni como irracional. Está, [432b] además, la parte imaginativa, que si bien se distingue en su esencia de todas las demás, sería muy difícil precisar con cuál de ellas se identifica o no, suponiendo que las partes del alma se den separadas. Añádase a éstas la parte desiderativa, que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería absurdo separarla: [5] en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo.

Pero volviendo al tema a raíz del cual surgió esta digresión, ¿qué es lo que mueve localmente al animal? Desde luego los movimientos de desarrollo y envejecimiento — puesto que se dan en todos los vivientes [10] — parece que son producidos por una parte del alma presente en todos ellos, la reproductora y nutritiva. En cuanto a la inspiración y la respiración, el sueño y la vigilia, habrá que estudiarlos más adelante[92] ya que todo ello encierra múltiples dificultades. Por lo que se refiere al movimiento local, examinaremos ahora qué es lo que mueve al animal con movimiento de locomoción.

[15] Que no se trata de la potencia nutritiva resulta evidente: en efecto, el movimiento en cuestión tiene lugar siempre por un fin y va acompañado ya de imaginación, ya de deseo, puesto que un animal que ni desea algo ni huye de algo, no se mueve a no ser violentamente. Amén de que, en tal caso, las plantas serían también capaces de movimiento local y poseerían algún órgano para tal movimiento.

Por análogas razones hay que excluir también que sea la potencia sensitiva. Muchos son, efectivamente, los animales que poseen sensación [20] y, sin embargo, permanecen

fijos e inmóviles a lo largo de toda su vida. Ahora bien, si la Naturaleza no hace nada en vano ni prescinde de nada necesario —excepto en los animales imperfectos e incompletos; pero los animales a que me refiero son completos y perfectos y prueba de ello es que se reproducen, maduran y envejecen— deberían [25] poseer también los órganos correspondientes a la locomoción.

El principio motor, en fin, no es tampoco la facultad intelectiva, el denominado intelecto. En efecto, el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo. Pero es que ni siquiera cuando contempla algún objeto de este tipo ordena la búsqueda o la huida: por ejemplo, muchas veces [30] piensa en algo terrible o placentero y, sin embargo, no ordena movimiento alguno de temor —es el corazón el que se agita o bien alguna [433a] otra parte del cuerpo si se trata de algo placentero—. Más aún, incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol. Además y de manera general, vemos que el que posee la ciencia médica no por eso la ejercita: [5] como que el principio que ordena obrar conforme a la ciencia es distinto de la ciencia misma. El deseo tampoco basta, por último, para explicar tal movimiento: prueba de ello es que los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto.

10

Que continúa con el mismo tema de la facultad motriz analizándose en él la facultad desiderativa y el bien práctico como motor de la misma

En cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo[93] y el intelecto —con tal de que en [10] este caso se considere a la imaginación como un tipo de intelección; en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo a la ciencia y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación—. Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto [15] práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento [20] precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo

modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo.

El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se [25] mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo. Por lo demás, el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar. Por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción. Y el bien realizable [30] a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es. Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama [433b] deseo. En cuanto a los que dividen el alma en partes —si realmente dividen y separan atendiendo a las distintas potencias— las partes han de ser por fuerza muchas: nutritiva, sensitiva, intelectiva, deliberativa y, en fin, desiderativa; todas éstas, desde luego, difieren entre sí en [5] mayor grado que las partes apetitiva y pulsional. Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto [10] porque se pierde de vista el futuro— habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa —y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado—, sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores.

Conque tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve [15] moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa —en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento o, más exactamente, un acto— y lo movido es el animal. En cuanto al órgano con que mueve el deseo, se trata ya de algo corporal y, por tanto, habrá de estudiarse juntamente [20] con las funciones que son comunes al cuerpo y al alma. Por el momento y en resumen digamos que un motor que produce el movimiento a través de órganos se encuentra allí donde coinciden el principio y el fin del movimiento, como es el caso de una articulación: en ella están lo cóncavo y lo convexo, principio y fin del movimiento respectivamente; y por eso lo uno está en reposo mientras que lo otro se mueve, siendo distintos en cuanto a su definición pero inseparables en cuanto [25] a la magnitud. Y es que todo se mueve o por impulsión o por tracción. Y de ahí que —como ocurre con el círculo— hay algo que permanece inmóvil y a partir de lo cual se origina el movimiento.

Así pues, y en términos generales, el animal —como queda dicho— es capaz de

moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales. [30]

11

Acerca de la relación existente entre la facultad motriz y otras a ella vinculadas

En relación con los animales imperfectos —es decir, aquellos que poseen únicamente el sentido del tacto— queda aún por examinar [434a] cuál es el elemento motor y si es posible o no que se den en ellos imaginación y apetito. La observación muestra, desde luego, que en ellos hay dolor y placer; ahora bien, de haber éstos ha de haber además y necesariamente apetito. En cuanto a la imaginación, ¿en qué medida cabe que exista en ellos?; ¿no será que, así como sus movimientos son indefinidos, también aquélla existe en ellos pero de modo indefinido? [5]

Como acabamos de decir,[94] la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a [10] partir de muchas. Y la razón por la cual afirmábamos[95] que la imaginación no implica de por sí opinión es ésta: que no implica la opinión que resulta de un cálculo racional; pero, a la inversa, la opinión sí que implica imaginación. De ahí que el deseo como tal no tiene por qué implicar una actividad deliberativa; antes al contrario, a veces se impone a la deliberación y la arrastra; otras veces, sin embargo, ésta se impone y arrastra a aquél como una esfera a otra esfera; por último, a veces —cuando tiene lugar la intemperancia — un deseo se impone a otro deseo y lo arrastra [15] —los dictados de la Naturaleza, sin embargo, son que el principio superior sea el más fuerte y el llamado a originar el movimiento—. Así pues, el animal está sometido a tres tipos de movimiento.

En cuanto a la facultad intelectual, no produce movimiento alguno, sino que se queda detenida (en el momento anterior al mismo). Una cosa es, en efecto, un juicio o enunciado de carácter universal y otra cosa es uno acerca de algo en particular —el primero enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta, mientras que el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase—. Esta [20] última opinión sí produce un movimiento pero no la de carácter universal; o quizá las dos, pero permaneciendo aquélla en reposo y ésta no.

12

De cómo la naturaleza ha distribuido sabiamente las distintas facultades anímicas entre los distintos tipos de vivientes siempre de acuerdo con los fines y las necesidades de éstos

Todo ser que vive y posee alma ha de poseer necesariamente alma nutritiva desde que es engendrado hasta que muere. Y es que un [25] ser producido por generación tiene necesariamente desarrollo, madurez y envejecimiento y es imposible que todo esto suceda si no hay alimentación. Luego la potencia nutritiva ha de darse necesariamente en cuantos seres se engendran y envejecen. La sensación, sin embargo, no es necesario que se dé en todos los vivientes: en efecto, no pueden poseer el sentido del tacto —sin el cual no es posible que haya animal— ni aquellos cuyo cuerpo es simple ni aquellos que son incapaces de recibir las formas sin materia. En cuanto al animal, [30] éste sí que ha de poseer necesariamente sensación dado que la Naturaleza nada hace en vano. Todos los seres naturales, desde luego, o son seres ordenados a un fin o son acontecimientos vinculados a seres ordenados a un fin. Ahora bien, todo cuerpo dotado de capacidad de desplazamiento y, sin embargo, carente de sensación perecería sin conseguir su finalidad y ésta constituye la obra de la [434b] Naturaleza: pues ¿cómo podría nutrirse en tal supuesto? Es cierto que los vivientes estacionarios cuentan con el alimento allí donde naturalmente se encuentran; pero no es posible que un cuerpo tenga alma e intelecto capaz de discernir y no tenga, sin embargo, sensación suponiendo que no sea estacionario y sea, además, engendrado [5] (no así si es inengendrado): en efecto, ¿por qué había de carecer de sensación? Quizá porque sería mejor para el alma o para el cuerpo. Pero de hecho no ocurriría ni lo uno ni lo otro: ni aquélla intelegiría mejor ni éste tendría una existencia mejor careciendo de sensación.[96] Así pues, ningún cuerpo no estacionario posee alma sin poseer también sensación.

Pero si el cuerpo posee sensación, necesariamente será o simple o [10] compuesto. Y no es posible que sea simple, ya que en tal caso carecería del sentido del tacto, sentido que necesariamente ha de poseer. Esto último se pone de manifiesto de la manera siguiente. Puesto que el animal es un cuerpo animado y todo cuerpo es tangible y tangible es, a su vez, lo que puede ser percibido por el tacto, necesariamente el cuerpo del animal ha de poseer a su vez el sentido del tacto si es que el animal ha de estar en condiciones de sobrevivir. Las restantes [15] sensaciones, en efecto, se perciben a través de un medio distinto del cuerpo: así, por ejemplo, el olfato, la vista y el oído; pero al entrar en contacto directo con las cosas, si no tuviera el sentido correspondiente, no podría ni evitar ciertas cosas ni apoderarse de otras. Y, de ser así, le sería imposible al animal sobrevivir. Ésta es la razón por la cual el gusto viene a ser una clase de tacto: es que su objeto es el alimento y [20] el alimento es el cuerpo tangible. Por el contrario, el sonido, el color y el olor ni alimentan ni son causa de desarrollo o de envejecimiento. De donde resulta que el gusto ha de ser necesariamente una cierta clase de tacto, precisamente por ser el sentido de lo que es tangible y nutritivo. Ambos sentidos son, pues, necesarios al animal y es evidente que sin el tacto el animal no podría existir.

Los demás sentidos, por el contrario, tienen como finalidad el proporcionar una

existencia mejor y han de darse necesariamente no en [25] cualquier género de animales, sino en algunos: tal es el caso del animal capaz de desplazarse; en efecto, para sobrevivir no basta con que perciba cuanto está en contacto inmediato con los objetos, sino que necesita percibir también a distancia. Lo que, por su parte, será posible si es capaz de percibir a través de un medio de modo que éste resulte influido y puesto en movimiento por lo sensible y el animal, a su vez, por [30] él. Ocurre como con el movimiento local: el motor produce un cambio hasta cierto punto, el impulso actúa sobre otra cosa haciendo que ésta a su vez produzca un impulso y el movimiento tiene lugar a través de un medio transmisor; de este modo el motor primero impulsa sin ser impulsado, el último es sólo impulsado pero no impulsa y el medio trasmisor desempeña ambas funciones —los intermediarios son, por [435a] lo demás, múltiples—. Otro tanto ocurre en el caso de la alteración, excepto que la acción de alterar puede ejercerse sobre algo sin que esto cambie de lugar: por ejemplo, si se trata de imprimir sobre cera, ésta resulta afectada por el movimiento hasta donde llega la impresión; una piedra, por el contrario, no resultaría afectada en absoluto mientras que el agua lo sería hasta una profundidad mayor; el aire, en fin, es móvil, activo y pasivo en grado sumo, siempre que permanezca [5] y se mantenga compacto. De ahí que en relación con la reflexión de la luz sea preferible suponer, no que la visión procedente del ojo se refleja, sino que el aire es afectado por la figura y el color mientras se mantenga compacto. Ahora bien, sobre una superficie lisa se mantiene compacto y de ahí que él mismo mueva, a su vez, la vista como si la señal impresa en la cera atravesara a ésta hasta su extremo opuesto. [10]

13

En que basándose en el funcionamiento de los órganos sensoriales se pone de manifiesto cómo el cuerpo del animal ha de ser necesariamente compuesto y una vez más, para concluir, se ofrece una explicación teleológica de los distintos sentidos

Es manifiesta la imposibilidad de que el cuerpo del animal sea simple: me refiero a que sea de fuego o de aire, por ejemplo. En efecto, si no se tiene tacto es imposible tener ningún otro sentido, ya que todo cuerpo animado es capaz de percibir por contacto, como más [15] arriba se dijo.[97] El resto de los elementos, excepto la tierra, puede constituir órganos sensoriales, pero es que todos ellos producen la sensación a través de un medio, ya que perciben a través de otro cuerpo; el tacto, por el contrario, consiste en entrar en contacto con los objetos mismos y de ahí precisamente que tenga tal nombre. Por supuesto que los otros órganos sensoriales perciben también por contacto, pero es a través de algo distinto de ellos mismos; solamente el tacto parece percibir por sí. De donde resulta que ninguno de [20] tales elementos podría constituir el cuerpo del animal. Tampoco puede ser éste exclusivamente de tierra. En efecto, el tacto es como el término medio adecuado respecto de las cualidades tangibles y el órgano sensorial es capaz de percibir no sólo las diferencias propias de la tierra, sino también lo caliente y lo frío y

todas las demás cualidades tangibles. Y si no percibimos ni con los huesos ni con los [25] cabellos ni con otras partes similares es precisamente porque son de [435b] tierra. Y si las plantas no poseen sentido alguno es precisamente porque son de tierra. De no haber tacto no es posible que haya ningún otro sentido: ahora bien, el órgano de aquél no es exclusivamente ni de tierra ni de ningún otro elemento.

Así pues, sólo en caso de estar privados de este sentido perecen [5] ineludiblemente los animales. Esto es evidente ya que ni es posible poseer tal sentido sin ser animal, ni para ser animal es necesario poseer ningún otro además de él. Y ésta es precisamente la razón de que las restantes cualidades sensibles —por ejemplo, el color, el sonido y el olor — no destruyan con sus excesos al animal, sino que solamente destruyen los órganos sensoriales correspondientes [10] —de suceder lo contrario sería accidentalmente: por ejemplo, si juntamente con el sonido se produce un impulso o un choque; también si bajo la acción de lo percibido por la vista o del olor se ponen en movimiento otros agentes cuyo contacto sea destructivo—. El sabor, por su parte, puede destruir al animal sólo en tanto en cuanto que resulta ser a la vez tangible. Por el contrario, el exceso en las cualidades tangibles —por ejemplo, calor, frío o dureza [15] — eliminan al animal: y es que el exceso en cualquier cualidad sensible elimina el órgano sensorial correspondiente; por tanto, el exceso en lo tangible elimina el tacto; ahora bien, por éste se define el vivir ya que, como quedó demostrado, sin tacto no puede haber animal, luego el exceso en las cualidades tangibles, no sólo destruye el órgano sensorial, sino también al animal, precisamente porque éste es el único sentido que necesariamente han de poseer los animales.

[20] Los demás sentidos —como ya se ha dicho—[98] los posee el animal, no simplemente con el fin de que pueda subsistir, sino para que goce de una existencia mejor: por ejemplo, la vista para ver ya que vive en el aire o en el agua o —hablando en general— en un medio transparente; el gusto en función del placer y el dolor para que, percibiéndolos en el alimento, apetezca y se mueva; el oído para captar señales dirigidas [25] a él y la lengua, en fin, para emitir señales dirigidas a otros.

---

61 Se trata, sin duda, de la más extraña demostración que cabe encontrar en la obra de Aristóteles. Acerca de este pasaje escribe Torstrik (*De Anima*, Berlín, 1862, *ad loc.*): «Videtur post Aristotelem nemo hanc demonstrationem intelexisse; videantur Simplicius, Philoponus, Sophonias, Alexander… Averroes, Julius Pacius, denique Trendelenburgius. Nec ego intelexi». Sólo nos queda añadirnos humildemente a la lista.

62 El contexto elimina toda posible ambigüedad acerca del significado de la expresión «por accidente» que en este caso, al aplicarse a los sensibles comunes, no tiene el significado preciso que le corresponde cuando se refiere a los sensibles «por accidente». *Vid. supra*, II, 6, 418a7-23.

63 Puesto que cada sentido percibe una sola cualidad sensible (color, sonido, etc.) en la percepción conjunta de un objeto por parte de varios sentidos se pone de manifiesto la pluralidad de estas cualidades sensibles y, por tanto, el número.

64 El argumento es el siguiente: De existir un sentido especial cuyo objeto lo constituyeran los sensibles comunes (movimiento, número, etc.), la percepción de éstos vendría a ser «como cuando percibimos lo

dulce con la vista» (425a22), es decir, gracias a la asociación producida por el hábito de percibir la dulzura y el color simultáneamente: percepción accidental, por tanto, para los cinco sentidos. Colocados en esta hipótesis de una percepción accidental de los sensibles comunes —hipótesis implicada en el supuesto de que su conocimiento fuera adquirido por medio de una facultad distinta— cabría aún otra posibilidad («De no ser así…», 425a24): «como ante el hijo de Cleón percibimos no que es el hijo de Cleón, sino que es algo blanco, si bien lo blanco, a su vez, es por accidente hijo de Cleón». En ambos casos se trataría, en definitiva, de una percepción accidental contra la que «está el hecho de que poseemos una sensación común y no por accidente de los sensibles comunes» (425a27).

La cláusula «De no ser así…» podría interpretarse de dos maneras: *a*) Como negación del supuesto general (*i. e.*, negación de la existencia de un sentido especial para los sensibles comunes), supuesto cuya reducción al absurdo se está llevando a cabo. Lo que vendría a significar: «suponiendo que no exista un sentido especial, los sensibles comunes se percibirían por accidente». Pero esto contradice lo que más abajo se afirma (425a28-30): «no hay, pues, un sentido especial ya que, de haberlo, no podríamos percibir los sensibles comunes a no ser como se ha dicho que percibimos al hijo de Cleón». Esta interpretación de la cláusula en cuestión llevaría a negar la autenticidad de estas dos líneas (negación propugnada, por ejemplo, por F. Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleae*, Berlín, 1892, *ad loc.*, pág. 353). *b*) Como la interpretamos en la explicación arriba ofrecida. En tal caso vendría a significar: «Puestos en la hipótesis de una percepción accidental de los sensibles comunes, cabría otra posibilidad, etc.».

65 La razón es simple y está implicada en la teoría aristotélica de la sensación: puesto que la visión «en acto» se identifica con el color «en acto» (*vid. infra*, 425b25-26: «el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo»), ese hipotético segundo sentido que captaría el acto de ver habría de captar, por lo mismo, el color en acto.

66 El léxico relativo a las distintas formas de conocimiento adolece en Aristóteles —y muy especialmente en esta obra— de enormes ambigüedades en cuanto a sus significados. Especialmente notable al respecto es el caso de las palabras *noûs* y *noeîn.* Así, por ejemplo, mientras que en 427b10 el verbo *noeîn* adquiere la significación genérica de un conocimiento que, de ser verdadero, engloba como especies a la *phrónēsis*, la *epistḗmē* y la *dóxa*, en 428a4 el sustantivo *noûs* aparece como una forma de conocimiento específica frente a *aísthēsis*, *dóxa* y *epistḗmē* y, por tanto, sin englobar a estas dos últimas. Otra situación semejante: en 427b27 *phantasía* e *hypólēpsis* aparecen como especies de *noeîn* e igualmente en el cap. 10 (433a10) la imaginación se considera como un tipo o especie de *nóēsis*; frente a esta significación amplia del término, sin embargo, está la oposición entre *phantasía* y *noûs* tajantemente establecida en 428a15.

Todo esto hace que la delimitación precisa del significado de estos términos deba buscarla el lector en cada contexto a través de las oposiciones que en cada caso adquieran relevancia. Por nuestra parte —y dada la importancia que la palabra *noûs* posee no sólo en la psicología, sino también en la Metafísica y Teología aristotélicas— traducimos siempre *noûs* y *noeîn* como «intelecto» e «inteligir» respectivamente. Como en el caso del texto original, el lector deberá precisar a través del contexto el alcance significativo de estas palabras quitando y poniendo aquellos rasgos que resulten adecuados.

Otro problema —digno también de tenerse en cuenta— es el juicio que en este capítulo vierte Aristóteles sobre los presocráticos de que identificaban «pensamiento» y «conocimiento sensible». Nos parece que en este caso Aristóteles los enjuicia desde sus propias clasificaciones del conocimiento y desde el significado que para él adquieren palabras como *noûs*. Ahora bien, ni *noûs* significa en los presocráticos lo que en el siglo IV ni en estos autores existe aún la distinción entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible.

67 Diels-Kranz, Empédocles, B 106 (I, 250, 21).

68 *Ibid.*, B 108 (I, 351, 11-12).

69 *Odisea*, XVIII, 136.

70 Este párrafo resulta aparentemente incoherente con el resto de la doctrina mantenida en el capítulo. De un lado, se afirma: «(la imaginación) ha de ser una de aquellas potencias por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error. Y éstas son, por su parte, sentido, opinión, intelecto y ciencia». Por otro lado, sin embargo, los párrafos que vienen a continuación se dedican precisamente a demostrar lo contrario, que la imaginación no es ni sentido ni opinión ni intelecto ni ciencia. Para evitar esta aparente contradicción se han

propuesto ciertas variaciones en el texto convirtiendo a la frase ya en interrogativa («¿será acaso la imaginación una de aquellas potencias…?»; véase la traducción inglesa de J. A. Smith en *The Works of Aristotle translated into English*, Oxford, 1931, vol. III) ya en negativa («la imaginación no es ninguna de aquellas potencias…»; *vid.* Trendelenburg, 1892, pág. 375). No parecen, sin embargo, necesarias estas variaciones: el contexto general del capítulo es, por lo demás, suficientemente explícito como para deshacer toda ambigüedad; lo afirmado en esta frase resulta ser, de este modo, algo a refutar posteriormente.

71 Aristóteles pretende refutar aquellas teorías —en definitiva, de su maestro Platón: *vid. Timeo*, 52a; *Sofista*, 263a-64b, y *Filebo*, 38b-39c— que reducen la imaginación a la sensación y la opinión tomadas conjuntamente: «imaginar viene a ser, pues, opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente» (428b1). Una vez más, esta manera de interpretar la imaginación resulta difícilmente inteligible desde nuestra lengua. Para un griego, sin embargo, esta forma de definir lo que traducimos por «imaginación» debía resultar hasta cierto punto natural dado el contorno significativo de las palabras *phaínesthai* y *phantasía.* Estos términos poseen una doble connotación ya simultánea ya alternativamente: de una parte, «lo que aparece» y de ahí su fácil vinculación a la percepción sensible; de otra parte, «lo que parece» al sujeto, connotación esta que lleva implícita una toma de posición, una opinión por parte del sujeto. Es precisamente desde esta duplicidad significativa desde donde Aristóteles refuta la definición en cuestión haciendo ver que es inservible para el caso límite en que la opinión —siendo verdadera— no coincida con la percepción sensible a que se refiere porque la imagen ofrecida en ésta no se ajuste a la realidad.

72 Diels-Kranz, Anaxágoras, B 12 (II, 37, 17 y sigs.).

73 Se trata evidentemente de una referencia al platonismo. No obstante, la expresión aquí utilizada no se encuentra literalmente en Platón.

74 *Vid. supra*, II, 5, 417a21-b2.

75 Éste es uno de los argumentos tradicionalmente utilizados en Occidente por los defensores de la espiritualidad del entendimiento: el entendimiento capta esencias abstractas, *i. e.*, separadas de la materia en que se realizan («el agua y la esencia del agua son distintas»); ahora bien, la naturaleza del entendimiento ha de ser proporcional a la de su objeto, luego el entendimiento está separado de la materia. De donde pretende concluirse su espiritualidad. Aristóteles, con todo, es más modesto en este caso al concluir: el intelecto o no es la facultad sensitiva o es ésta funcionando de otra manera.

76 *Vid. supra*, 429a15-24.

77 *Vid.* libro XII de la *Metafísica*, especialmente en 7, 1074b33 y sigs.

78 *Vid. infra*, en el próximo capítulo de este libro.

79 Las últimas palabras del capítulo —*kaì áneu toútou oudèn noeî*— las hemos dejado intencionadamente en la misma ambigüedad que presentan en el texto original: «y sin él nada intelige». Son, cuando menos, susceptibles de cuatro interpretaciones distintas (*vid.* Ross, *Aristóteles* [trad. de D. F. Fró], Buenos Aires, 1957, págs. 219 y sigs.) que, a su vez, influirán en la interpretación general del tema del intelecto en Aristóteles: *a*) «sin el intelecto pasivo el intelecto activo no conoce nada»; *b*) «sin el intelecto activo el intelecto pasivo no conoce nada»; *c*) «sin el intelecto activo ningún ser puede conocer»; *d*) «sin el intelecto pasivo ningún ser puede conocer». La oscuridad de la teoría aristotélica del intelecto es manifiesta y buena prueba de ello son las múltiples interpretaciones que recibió por parte de comentaristas e intérpretes.

80 Diels-Kranz, Empédocles, B 57 (1, 333, 9).

81 La doble acepción —en potencia y en acto— de la palabra «indivisible» corresponde, respectivamente, a aquello que no puede ser en ningún caso dividido y aquello que, siendo divisible, no está actualmente dividido.

82 «El acto en que se intelige y el tiempo en que se intelige un continuo son, a su vez, divisibles accidentalmente.» Se trata de un párrafo difícil y discutido. Esta afirmación de que acto y tiempo de intelección son divisibles accidentalmente la interpretamos así: el adverbio «accidentalmente» no significa en esta ocasión que se dividan al dividirse el continuo inteligido (algo de que se habló ya más arriba) ya que cada una de las partes de tal continuo dividido resultan, a su vez, un continuo y, como tales, son inteligidas en un acto indivisible y en un tiempo indivisible. La divisibilidad «accidental» de estos últimos ha de considerarse, por tanto, desde el punto de

vista de la intelección de un continuo actualmente uno («en la medida en que tales continuos permanecen indivisibles»).

Esta interpretación implica evidentemente que el párrafo en cuestión no se refiere a la intelección de los indivisibles según la forma —de que se acaba de hablar—, sino a la de los indivisibles según la cantidad de que se venía hablando más arriba. La referencia a los indivisibles según la forma (430b14-15) ha de considerarse, por tanto, como un inciso.

83 *Vid. supra*, II, 5, 417b2-16.

84 *Vid. Ética nicomáquea*, VI, 2, 1139a21.

85 *Vid. supra*, III, 2, 426b12-427a14.

86 Es decir, las facultades constituyen una doble unidad: de número, porque en realidad son diversificaciones de una única sensibilidad asentada, en último término, en un único sensorio; de analogía, porque su relación mutua es análoga a la relación existente entre sus objetos. Los párrafos que vienen a continuación desarrollan esta idea: al igual que las distintas cualidades sensibles se identifican en un único objeto, también las facultades correspondientes convergen y se identifican en una única facultad.

87 Tenemos: A (lo blanco) es a C (la facultad que percibe lo blanco) como B (lo negro) es a D (la facultad que percibe lo negro).

88 No parece que esta cuestión haya sido tratada expresamente por Aristóteles. Cuando menos, no es posible identificar ningún pasaje de su obra que pueda responder a esta promesa formulada aquí por el autor.

89 *Vid. Partes de los animales*, IV, 10, 487a6-21.

90 Los comentaristas no se ponen de acuerdo sobre los conceptos a que Aristóteles se refiere aquí adjetivándolos como «primeros». Dado el carácter relacional de este término, para algunos se trataría de los contenidos primarios y fundamentales del pensamiento (ajenos, por tanto, a la abstracción a partir de la experiencia sensible) mientras que para otros se alude más bien a los conceptos menos abstractos y, por consiguiente, más próximos a las imágenes sensibles.

91 Alusión a la psicología platónica. Respecto de la primera clasificación, *vid. República*, IV, 435-441. Respecto de la segunda, platónica también, puede verse la *Ética nicomáquea*, I, 13, 1102a26 y sigs., pasaje en que Aristóteles se sirve de ella dando a entender que es de dominio común y, eso sí, sin comprometerse en absoluto con su valor.

92 Véanse los tratados correspondientes *Acerca de la respiración* y *Acerca del sueño.*

93 Respecto de la terminología referente al campo del deseo, apetito, etc., *vid.* nota 28.

94 *Vid.* final del capítulo anterior, 433b29.

95 *Vid. supra*, cap. 3, 428a18-b10.

96 434b2-8: es un párrafo de interpretación dudosa ante el que no existe unanimidad entre los distintos traductores e intérpretes. Ni siquiera los manuscritos coinciden en un punto importante: mientras algunos presentan la lectura (1, 5): *dià tí gàr héxei*, en otros esta frase aparece como negativa: *dià tí gàr ouk héxei* (lectura ésta adoptada por nosotros). La interpretación que ofrecemos —tal como puede apreciarse a través de la traducción presentada— es la siguiente: el contexto en que el párrafo se encuentra situado es el de un conjunto de argumentaciones de carácter teleológico encaminadas a demostrar en general que un viviente no estacionario ha de estar dotado de conocimiento sensible (434a30-b2). Aristóteles lo ha demostrado haciendo ver la finalidad a que este conocimiento sensible sirve en el caso de los vivientes no estacionarios. El párrafo que nos ocupa presenta una doble variación respecto del anterior: *a*) la demostración en este caso es indirecta, por reducción al absurdo; se trata de hacer ver —además y sobre lo anteriormente establecido— que no es posible asignar finalidad alguna a la carencia de conocimiento sensible por parte del viviente no estacionario; *b*) la argumentación se refiere no ya al viviente estacionario carente de intelecto (*i. e.*, el animal irracional) que indudablemente moriría si careciera de sensación, sino al viviente no estacionario dotado de intelecto: ¿podría darse un viviente no estacionario dotado de intelecto y carente de sensibilidad? La cuestión es, a buen seguro, dialéctica y prueba de ello es el carácter parentético de las palabras *allá mēn oudé agénnēton*, «no así si es inengendrado»; palabras éstas introducidas seguramente por una mano deseosa de compaginar la doctrina aristotélica de los cuerpos

celestes con lo aquí afirmado, a saber, que no existe ningún viviente capaz de desplazarse que posea intelecto y no sensación: y es que esta afirmación es irrelevante y ociosa si se refiere a los vivientes terrestres, mientras que resulta contraria al pensamiento de Aristóteles si se refiere a todo viviente, incluidos los cuerpos celestes.

97 *Vid.* en capítulo anterior, 434b10-24.

98 *Vid.* en capítulo anterior, 434b24.

ÍNDICE

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.editorialgredos.com

Depósito legal: M-14201-2011
ISBN: 978-84-249-2085-2

Índice